

INSTITUTIONES PHILOSOPHICAE

SALVATORIS TONGIORGI

E SOCIETATE IESU

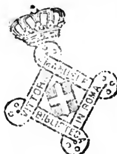
PHILOSOPHIAE PROFESSORIS

IN COLLEGIO ROMANO EIUSDEM SOCIETATIS



Volumen III.

PSYCHOLOGIA - THEOLOGIA







ROMAE

EX OFFICINA SOC. AURELIANAE

1861.

PETRUS BECKX

PRAEPOSITUS GENERALIS SOCIETATIS IESU

Cum opus, cui titulus: *Institutiones philosophicae, Volum. III. Psychologia-Theologia*, a P. Salvatore Tongiorgi nostrae Societatis sacerdote lingua latina conscriptum, aliquot eiusdem Societatis Theologi, quibus id commisimus, recognoverint, ac in lucem edi posse probaverint; facultatem damus ut typis mandetur, si iis, ad quos pertinet, ita videbitur. In cuius rei fidem has litteras manu nostra subscriptas et sigillo nostro munitas dedimus.
Romae die 28 Decembris 1861.

L. † S.

PETRUS BECKX

PSYCHOLOGIA

1. Plures sunt scientiae, quae nobilissimum adspectabilis mundi opus, hominem, considerant. Homo enim in se uno et materialem et spiritalem naturam mirabili nexu coniungit. Humanum corpus anatome maxime, et physiologia considerant: metaphysica nobilissimam hominis partem suo sibi iure vindicat quae materiam excedit, nempe animam: corpus vero non considerat, nisi secundum habitudinem quam ad animam habet.

2. Hanc metaphysicae partem plurimis esse impeditam difficultatibus, fatentur omnes; ut vere dici queat, non in practico solum ordine, sed etiam in speculativo, difficillimum homini esse nosse seipsum. Ratio huius difficultatis haec est potissimum, quod cognitionis huius subiectiva reflexio fundamentum atque adeo instrumentum exsistit: haec autem speculandi ratio impeditissima est; tum quia in huiusmodi reflexione difficulter diu inhaerere possumus; tum quia dum eius fructus colligimus, difficulter errorem vitamus. Ceterum maximam hac in re difficultatum partem sustulerant profundae subtilesque veterum disputationes, quas immerito recentiorum plerique neglexerunt; ex quo factum est, ut soluta iam a veteribus problemata iterum sibi proponerent, ac solvere tentarent; nec raro contigit, ut ea nec apte proponerent, nec apte solverent. Nihilominus iniuste ageret qui negaret, a recentiorum quoque studiis magnas huic scientiae utilitates allatas fuisse. Quare nec veterum nec recentiorum subsidia contemnat oportet, qui sedulus ac sincerus veritatis quaesitor esse velit.

Agemus primo de vita in genere ac de variis viventium speciebus; tum de anima humana eiusque facultatibus.

LIBER PRIMUS

CAPUT I.

* DE VITA IN GENERE

ARTICULUS I.

De vitae conceptu

Propositio I. *Nulla vitae definitio melior quam quae a veteribus tradebatur:* activitas qua ens seipsum movet.

3. Vitae definitionem, quae et experientiae et loquendi usui plene satisfaciat, apud recentiores physiologos frustra quaeras. Cum enim hi accuratissimi sint et maxime perspicaces in vitae phaenomenis mechanice explicandis, eiusque instrumentis describendis, quando tamen de ipsa vitae notione agitur, eam cursim, obscure, atque adeo inaccurate exponunt, et, quod inde consequitur, cum magna opinionum varietate. Sufficiet celebriores memorare.

4. Iuxta Georgium Ern. Stahl vita: *nihil est aliud formaliter, quam conservatio corporis in sua mixtione corruptibili, sine omni corruptionis istiusmodi actuali eventu* (*a*). Ast haec definitio in primis ex vi verborum aptari posset cuicumque chimico composito facile dissolubili, sed caute custodito ne a dissolventibus contingatur. Deinde non amplectitur nisi vitam vegetativam, et in hac attingit potius effectum quemdam actuum vitalium, quam essendi modum a quo ipsi procedunt, qui est vita. Demum convenire potest etiam cadaveribus incorruptis, sive per aromata, sive per miraculum.

5. Ex hac Stahlii definitione suam desumpsisse videtur celebris ille alter physiologus Bichat, iuxta quem vita est: *complexio functionum quae morti resistunt* (*b*). Quae quidem descriptio, quamquam vitia quaedam superioris definitionis devitet, in illud tamen gravissimum incidit, quod vitam explicat per mortem, nempe quod reale est per eius privationem (L.126, e). Praeterea vitam solummodo entium corruptibilium spectat, im-

(*a*) In *Theoria medica vera*
(*b*) *Recherch. physiol.* P. I.

mo vero unum ex eius effectibus, eumque non primum nec praecipuum.

6. Communior est definitio Richerandii, qui vitam vocari dicit: *complexionem phaenomenorum quae sibi succedunt in corporibus organicis intra limitatum temporis spatium* (*a*). In qua praeter defectum notatum in praecedentibus, quod nempe de vita solum organica loquatur, illud etiam habetur incommodi, quod nominalis potius definitio est quam realis; non enim quid sit vita determinat, sed subiectum in quo ipsa reperitur.

Mitto alias vitae descriptiones quae afferri solent, quaeque vel falsae sunt, vel idem per idem declarant.

7. A scholasticis igitur, ut multa alia, ita et vitae notio haurienda est. Hi vitam definiebant: *activitatem qua ens movet se ipsum:* quae definitio, si recte intelligatur, non potest non probari.

Animadvertendum itaque 1.° Motum de quo hic sermo, non esse solummodo motum translatitium, sed mutationem omnem qua ens seipsum immutet aut utcumque se ad operationem agat, sive perfectam sive imperfectam (O. 380).

2.° Ad vitam requiri, ut motus principium internum sit viventi, ita ut vivens non ab aliena activitate determinetur ad agendum, sed ab activitate sibi insita. Unde aquae fluentes, aut e fistula erumpentes vita carent, quia motus ille est a gravitate, vel a pressione aëris. Ast animal vivit, quia quum v. gr. ambulat, aut volat, hi motus ab interno principio determinantur.

3.° Actionum vitalium terminum esse ipsum vivens. Sol v. gr. vivens non dicitur ex eo quod radios evibret: nam quamquam actio haec a principio intrinseco determinetur, habet tamen externum terminum.

4.° Hinc patet, actiones vitales esse actiones immanentes (O. 259); et viceversa actiones omnes immanentes vitales esse.

5.° Propterea actus omnes vitales ipsum subiectum, a quo dimanant, perficere, activitatemque qua vita continetur, ad subieti perfectionem iugiter tendere.

6.° Definitionem datam pertinere ad vitam in actu primo, quae vita substantialis est, et ipsum esse viventis. Vita autem in actu secundo est omnis actio vitalis; quae dicitur vita accidentalis, et ab esse viventis finiti distinguitur.

8. Datam definitionem non posse non probari liquet 1.° ex

(*a*) *Nouv. Elem. de Physiol.* T. I. Proleg.

plana illa quidem, sed vere sapienti S. Thomae animadversione, qua sic statuit. « Ex his quae manifeste vivunt, accipere possu- » mus quorum sit vivere et quorum non sit vivere. Vivere au- » tem manifeste animalibus convenit.... Unde secundum illud » oportet distinguere viventia a non viventibus, secundum quod » animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primo mani- » festatur vita, et in quo ultimo remanet. Primo autem dicimus » animal vivere, quando incipit ex se motum habere, et tamdiu » indicatur animal vivere, quamdiu talis motus in eo apparet: » quando vero iam ex se non habet aliquem motum, sed mo- » vetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum per de- » fectum vitae » (*a*).

2.° Idipsum patet ex metaphoricis locutionibus: tunc enim aliquid, quod vivens proprie non est, vivum dicimus, quum aliquem motum habet, qui ab intima aliqua vi determinari videatur. Hoc pacto v. gr. aquam e fonte erumpentem vivam dicimus.

9. Hinc colliges, non minus contra loquendi usum, quam contra rerum veritatem ivisse eos qui vel omnia vivere docuerunt, vel mundo universo vitam tribuerunt. Motus enim omnes, quibus et terrae globus et corpora coelestia urgentur, ab extrinseco determinantur; itemque in minerali regno omnis motus ab impulsu extrinsecus accepto gignuntur.

ARTICULUS II.

De vitae gradibus

10. Propositio II. *Eo perfectior vita est, quo perfectior est modus se movendi, maiorque unitas atque identitas moventis et moti.*

Quod ad primum attinet, ut subtiliter notat S. Thomas, tria in moventibus et motis per ordinem consideranda veniunt: *finis* qui movet agentem; *forma* per quam agens agit, videlicet determinatio agentis quae in illo sit actionis principium; ac tandem *executio* actionis. Quae igitur viventia haec omnia ex se habent, perfectissima sunt, quae non omnia, imperfectiora.

« Inveniuntur quaedam, ita prosequitur S. Doctor, quae movent » seipsa, non habito respectu ad formam vel finem, quae insunt » eis a natura, sed solum quantum ad executionem motus; sed

(*a*) *Sum. th.* p. I. q. XVIII, art. I.

» forma per quam agunt, et finis propter quem agunt, determi-
» nantur eis a natura. Et huiusmodi sunt plantae, quae secundum
» formam inditam eis a natura movent seipsas secundum augmen-
» tum et decrementum. Quaedam vero ulterius movent seipsa non
» solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quan-
» tum ad formam quae est principium motus, quam per se aqui-
» runt. Et huiusmodi sunt animalia, quorum motus principium est
» forma non a natura indita, sed per sensum accepta. Unde quanto
» perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent seipsa....
» Sed quamvis huiusmodi animalia formam, quae est principium
» motus, per sensum accipiant, non tamen per seipsa praestituunt
» sibi finem suae operationis vel sui motus; sed finis est eis
» inditus a natura, cuius instinctu ad aliquid agendum moven-
» tur per formam sensu apprehensam. Unde supra talia animalia
» sunt illa quae movent seipsa etiam habito respectu ad finem,
» quem sibi praestituunt. Quod quidem non fit nisi per ratio-
» nem et intellectum, cuius est cognoscere proportionem finis et
» eius quod est ad finem, et unum ordinare ad alterum » (a).

Sunt itaque tres vitae gradus: vita *vegetativa,* vita *sensitiva,* vita *intellectiva.*

11. Idipsum deduces ex altera consideratione, videlicet identitatis quam in vivente habet movens et motum.

In plantis habetur unitas compositionis, finis, et ordinis, sed nihil est quod proprie agat in seipsum: una semper pars agit in alteram, et in unaquaque parte una molecula alteram movet, quamquam hi motus omnes, omnesque simul partes totius fini subserviant.

Ast in animalibus non sunt solum organa corporea, sed etiam principium simplex et indivisibile, quod totum corpus et singulas eius partes informat; proindeque licet in animali sint diversa organa ac diversae partes, et in his diversa fiant et recipiantur, unum tamen idemque principium est, quod iis omnibus inest et in omnibus agit ac patitur.

Tandem intellectiva substantia cum sine organis corporeis actus vitales sibi proprios exerceat, non modo in se simplex est et indivisibilis, sed etiam nulla organorum multiplicitate indiget, in quibus activitatem suam distribuat.

Igitur maxima unitas invenitur in viventibus vita intellectiva, minor in viventibus vita sensitiva, minima in viventibus vita vegetativa.

(a) *Sum. th.* p. I. q. XVIII, art. III.

12. Ex utroque capite deducitur, super hos omnes vitae gradus, perfectissimam vitam esse Dei.

Praenotandum 1.° Dei vitam esse vitam intellectivam.

2.° Deum non movere seipsum motu proprie dicto, qui mutationem involvit et successivam perfectionis adquisitionem, sed motu latissime accepto, quatenus actum significat. Nam quod creatae intelligentiae habent efficiendo aliquid in seipsis, Deus sine ulla actione per seipsum habet. Hoc igitur sensu Deus se movet ad actum intellectivae vitae, quod suum actum non habet ab alio, sed a seipso per suam essentiam, quia est ens a se.

13. Ex hoc fit 1.° ut Deus se moveat modo perfectissimo. Nam si duo illa spectentur secundum quae vitae perfectio aestimatur (10), nempe finis agendi et forma quae agendi principium est, intelligentiae finitae quamquam fines peculiares sibi praefigant, non tamen sibi praestituunt finem ultimum, quem ipsis natura praefinit: ac praeterea formam, quae est agendi principium, habent aliquo modo ab obiecto quod apprehendunt. Quare licet se moveant, tamen etiam moventur, et ab obiecto apprehenso, et a fine ultimo. Deus autem cum sit ipse sibi finis ultimus, et adaequatum sui intellectus obiectum, a seipso solum movetur.

2.° In Deo movens et motum adeo perfecte unum sunt, ut divinus intellectus sit ipsa divina substantia. Nec modo Deus est sua intelligendi vis, sed suus intelligendi actus; nam haec in Deo non distinguuntur. Unde ipse est sua vita in actu secundo, id quod de nullo vivente creato dici potest. Omne enim ens creatum est ab alio non a seipso; actus autem vitalis ab ipso vivente sit oportet. Repugnat ergo ens creatum esse ipsum actum vitalem.

ARTICULUS III.

De vitae principio

14. Cum corporum viventium a non viventibus tanta sint discrimina, ut ipsis oculis deprehendantur, facile erat intelligere, esse in viventibus aliquid, quod in materia bruta non est. Hoc porro quod est in solis viventibus, id quo viventia esse illud sibi proprium habent, vitae principium dicitur. Esse igitur aliquid vitae principium, nemo negat, nisi qui negat principium rationis sufficientis; at quid sit istiusmodi principium, hoc difficile est ad inquirendum.

15. Aristoteles insistens doctrinae a se traditae de corporum constitutione, vitae principium in forma aliqua substantiali collocandum censuit: quam formam *animam* vocavit, extendens ad viventia omnia nomen, quo humanae atque adeo belluinae vitae principium appellari vulgo consuevit. Celeberrima est aristotelica animae definitio: ***actus primus corporis physici, organici, potentia vitam habentis.***

Scholastici Aristotelis definitionem, universamque eius de anima doctrinam unanimes recipiebant; sed in ea explicanda non paucas miscebant controversias, atque varias in opiniones discedebant. Inter hasce controversias praecipua erat illa: utrum corporei viventis una tantum forma sit an multiplex.

16. S. Thomas (*a*) cum sua schola, pluresque alii docuerunt viventis corporei unicam esse formam animam, a qua vivens et esse corpus et esse vivens accipiat, partesque singulae viventis esse substantiale sibi proprium omniaque sua accidentia adipiscantur: adeo ut in vivente, expulsis successive formis omnibus materiam disponentibus, nihil sit aliud nisi materia prima et anima. Iuxta hanc sententiam in definitione aristotelica anima dicitur actus corporis, ut calor actus calidi; dicitur actus primus per oppositionem ad operationem, quae est actus secundus; et actus primus corporis organici potentia vitam habentis, quia per animam corpus est organicum, ac vitales potentias recipit, propter quas corpus vivum a non vivente discernitur.

17. E contrario Scotus (*b*), et ipse cum sua schola aliisque doctoribus, censuerunt, in viventibus praeter animam esse aliam quamdam formam substantialem, quam formam *mixtionis*, seu *corporeitatis* appellabant: huius muneris esse, ut corpus organicum constituat independenter ab anima, ordinatum tamen ad illam ut proprium eius subiectum, quod per ipsam fiat vivens; eamdem formam variis viventis partibus esse substantiale cuiusque proprium impertiri. Plerique docebant, formam corporeitatis partibus heterogeneis constare, seu formis partialibus diversis, ita ut v. gr. forma substantialis nervorum a forma ossium aliarumque partium differret. Iuxta hos auctores in definitione Aristotelis anima dicitur actus primus corporis organici, non quia dat ipsi esse corporis, aut esse organicum, sed quia dat ipsi esse viventis.

Alii fuerunt qui formas in viventibus adhuc magis multiplicabant, quorum opiniones referre inutile est.

(*a*) *Sum. th.* p. I. q. LXXVI, art. IV, ad 2. Cf. Suaresium. *De Anima.*
(*b*) *In IV Sent.* Dist. XI, q. III. art. secundo.

18. Nec maior fuit opinionum concordia inter philosophos, qui postremis hisce aetatibus a scholasticorum doctrinis recesserunt. Cartesius vitam omnem plantarum et brutorum per mechanicas leges explicari posse putavit: quem sequuti sunt Boerhavius et Haller aliique vetustiores physiologi, quos *iatromathematicos* vocant. *Iatrochimici* vero quorum dux exstitit Sylvius, ad chimicas combinationes confugerunt: quos inter Paracelsus et Van-Helmontius novum quoddam principium materia sensibili subtilius in viventibus supposuerunt, quod *archeum* appellarunt. Stahl vitam omnem in homine ab animae intellectivae operatione repetiit: huius sectatores *animistae* dicti sunt. E contrario *materialistae* non modo vitam vegetativam, sed sensitivam quoque et intellectivam ad materiae vires ac motus reducere conati sunt.

19. Nostris adhuc temporibus opinionum varietates physiologos ac philosophos dividunt. Sunt enim qui ad vitae phaenomena explicanda vim quamdam requirunt sui generis a mechanicis chimicisque viribus plus minusve diversam, quam *vim vitalem* seu etiam *organicam* appellant. Hi *vitalistae* dicuntur. Contra quos *anti-vitalistae* contendunt sufficere vires cosmicas, eas nempe quibus mineralia corpora instructa sunt; vimque vitalem nihil esse aliud, quam vel electricitatem, vel chimicas affinitates, vel attractionem molecularem, vel vim quandam ex his omnibus resultantem.

20. Inter ipsos vitalistas non una est sententia. Plurimi enim sunt qui vim vitalem vix memorant, nec determinant quid hoc nomine intelligant: alii fatentur nomen hoc non designare vim aliquam determinatam, sed esse nomen collectivum, quo caussae omnes phaenomenorum vitalium comprehenduntur: alii vires omnes naturae vitales existimant et vocant: alii sentiunt vim vitalem esse vim oppositam viribus mechanicis et chimicis et cum ipsis perpetuo luctantem; alii eam reduci ad vires mechanicas et chimicas, sed sub certis quibusdam conditionibus constitutas, vi quarum non consuetos effectus, sed diversos ipsae producant: sunt denique qui principium vis vitalis, etiam quoad vitam vegetativam, animam esse doceant, in homine quidem animam intellectivam, in brutis sensitivam; nec desunt philosophi qui in ipsis plantis substantiam quamdam simplicem vitae principium esse arbitrentur.

21. Sufficiat in praesenti hanc opinionum varietatem enumerasse, ut exinde deducamus id quod fatentur omnes, mirabile quiddam esse vitam atque inter naturalia mysteria obscurissimum. Ceterum ut aliquid de vitae principio dici possit ad singulos vitae

gradus descendendum est; cum enim hi gradus adeo inter se differant, nihil potest de omnibus simul generatim statui.

CAPUT II.

* DE VITA VEGETALIUM

ARTICULUS I.

De differentiis vegetalium a corporibus inorganicis

22. De vita *vegetalium* hic loquemur; non de vita vegetali utcumque. Vitam enim hanc considerare oportet in iis viventibus, quae hac sola gaudent: quum enim de animalibus agitur, quae non vita solum vegetali vivunt, sed insuper anima sensitiva instructa sunt, quaedam insurgunt quaestiones, quae quum de vegetalibus loquimur, locum non habent.

23. Considerandum primo venit, quam multa quantaque sint vegetalium a mineralibus discrimina. Capitalia haec a naturalium rerum scriptoribus recensentur.

1.° *Organizatio.* Mineralia sunt ubique homogenea nec partes praeferunt ad diversos fines destinatas. At vegetalia partibus constant heterogeneis, ligno, cortice, foliis, floribus aliisque, quarum unaquaeque ad finem aliquem aptata cernitur, et cum ceteris apte coniuncta ad totius bonum conspirat. Ad haec singulae harum partium cellulae, fibrae ac vasa substantiis sive liquidis, sive aëreis refertae sunt, quousque planta vivit.

2.° *Forma.* Inorganica corpora, quum crystallizatio fit sine impedimento, figuras geometricas accipiunt, quae planis ad angulum coerentibus terminantur; quandoque eadem substantia varias accipit figuras. Ut plurimum autem haec corpora, saltem extrinsecus, amorpha sunt, earumque formae a corporibus externis se produnt determinatas. At corpora organica eiusdem speciei figuram semper induunt eamdem; singularum item partium eadem semper forma manet ac dispositio. In diversis autem speciebus mirifice variae sunt et totius et partium formae; quae tamen semper lineas rectas et angulos declinant, curvasque elegantiae ac gratiae plenas sectantur.

3.° *Chimica constitutio.* Mineralia enim vel sunt substantiae non compositae, vel diversimode compositae ex binis componentibus, semper tamen secundum proportiones valde simplices.

Vegetalia vero eorumque partes immediate constant certis quibusdam substantiis, quae naturaliter non coalescunt nisi organorum ministerio, ut sunt v. gr. saccharum, amylum, olea volatilia etc.; quaeque merito substantiae organicae vocantur, non solum quia corpora organica in eas immediate resolvuntur, sed etiam quia integrantes earumdem moleculae quaedam organorum quasi rudimenta esse videntur. Ultima vero corporum vegetalium elementa sunt potissimum haec quatuor: carbonium, hydrogenium, oxygenium, nitrogenium: ex his maxima pars massae organicae constat: ac propterea haec *elementa organogena* appellantur; his quandoque aliae quaedam substantiae intermiscentur, sed paucissimae et exigua quantitate. Singulae vero substantiae organicae tribus, ut plurimum, elementis organogenis constituuntur, nonnumquam solum duobus: proportiones tamen sunt semper multo magis complexae, quam in mineralibus.

4.° *Ortus.* Corpora inorganica coalescunt ex plurium accessu molecularum, fortuito concurrentium viribus attractionis molecularis et chimicae affinitatis, quibus eorum massa indefinite augeri potest, si materia non desit. Modo autem ex analysi corporum magis compositorum emergunt, modo fiunt simpliciorum synthesi. Vegetalia autem semper oriuntur ex germine; quod prius in aliquo alio corpore eiusdem speciei elaboratur, ac dein ex ipso decisum in novum individuum consurgit, ex quo nova germina ac nova individua prodibunt.

5.° *Incrementum.* Mineralia augentur per *suprapositionem,* videlicet per novorum additionem stratorum, quae in superficie eorumdem considunt. Organica vero crescunt per *intussusceptionem,* videlicet varias substantias exteriores absorbent, easque interna et artificiosa elaboratione sibi assimilant, atque hoc pacto explicant ac dilatant id, quod in germine inchoatum et quasi delineatum latebat.

6.° *Duratio.* Mineralium exsistentiae nulli sunt praefiniti limites; ea enim tamdiu perstant, quamdiu vis aliqua mechanica partes ipsorum ab invicem non dividit, aut chimica reagentia eorumdem elementa non dissociant. Sed organicorum corporum duratio, quaecumque demum sit eius rei caussa, certa aliqua periodo continetur. Etiamsi enim extrinsecae caussae eorum dissolutionem non accelerent, tamen ita sunt constituta, ut tandem aliquando cesset motus ille intestinus, quo moleculas perpetuo et absorbent intra se, et extra se refundunt. Quumque hic motus definitive cessat, vegetale moritur, totaque eius compago per successivas resolutiones in substantias inorganicas recidit.

24. Haec porro omnia ostendunt 1.°) vegetalia quamquam generalibus corporum legibus subdantur, regi tamen insuper legibus quibusdam sibi propriis, quae diversae sunt ab iis quibus materia bruta subiicitur: hinc 2.°) viribus quoque propriis instructa esse, quae materiae inorganicae facultatem excedunt.

ARTICULUS II.

De functionibus vegetalium

25. Vitales vegetalium operationes *functiones* appellant: eas in duos ordines botanici distinguunt; aliasque vocant functiones *vegetationis,* seu *nutritionis,* alias *reproductionis.* Uterque ordo organa distincta habet in plantis perfectioribus: eoque perfectior planta censetur, quo magis haec organa distinguuntur; ita ut perfectissimae sint eae, in quibus unaquaeque specialis functio organum sibi deputatum habet; imperfectissimae vero illae, in quibus unaquaeque cellula functiones omnes exsequitur, ut sunt algae.

26. Functiones vegetationis eo spectant, ut corpus organicum, ex variis corporibus quae ipsum circumstant, eas sibi vindicet substantias, quae idoneae sunt, sive ad conservandas partes sui iam formatas, sive ad novas formandas partes, easque augendas conservandasque.

Hae functiones sunt in plantis

1.° *Absorptio* humoris ex terra per radices.

2.° *Circulatio*; ascensus nempe hausti humoris per cellulas ac vasa lignei contextus usque ad corticem et folia, et descensus per contextum corticalem a summo ad radices usque.

3.° *Respiratio.* Succus ascendens et ad äeris praesentiam constitutus, quaedam elementa ex eo haurit, quaedam in ipsum refundit: videlicet diurno tempore carbonem surripit ex acido carbonico, et refundit oxygenium; noctu vero acidum carbonicum emittit. Respirationem plantarum comitatur *exhalatio* aquei vaporis.

4.° *Secretiones* et *assimilationes;* videlicet unaquaeque vegetalis pars e latice descendente ac modificato per äeris contactum eas sibi decerpit materias, quae sibi suoque fini conveniunt, easque sibi coniungit, communicans iis proprietates quibus ipsa instructa est. Hoc pacto augentur texturae cellulares, fibrarum fasces et vasa, et cum foliis gemmae erumpunt, quae deinde in ramos et flores explicantur.

27. Functiones reproductivae hoc sibi proprium munus habent, ut germina praeparent, quae in nova eiusdem speciei individua succrescant.

Huc spectat 1.° *florum eductio,* in quibus sunt organa ad germen praeparandum destinata.

2.° *Foecundatio* ovulorum, quae fit in plantis perfectis (cotyledoneas vocant), per pollinem ex antheris emissum in ovarium.

3.° *Fructificatio ;* seu processus ille per quem ceteris foecundationis organis collabentibus, ovarium exerescit in pericarpium, et ovulum in semen, in quo embryon explicatur.

4.° *Disseminatio* quae contingit postquam fructus ad maturitatem pervenit. Tunc enim semina ex planta decidunt, et pericarpio dehiscente vel dissoluto, hac illac sparguntur, ac terrae commissa germinare incipiunt, vitamque vivere sibi propriam.

28. Hinc perspicis 1.° functiones vegetativas effici in bonum individui; per has enim individuum se conservat et perficit: functiones autem reproductivas esse in bonum speciei; per has enim conservatur species atque amplificatur.

2.° Utrumque functionum ordinem necessarium fuisse. Necessariae fuerunt functiones reproductivae, quia corpora vegetalia corruptibilia sunt. Primis ergo speciei cuiusque individuis pereuntibus, tota in illis fuisset extincta species, si individua sibi similia ex se producere ipsa non poterant.

Hinc necessariae fuerunt functiones vegetativae. Cum enim planta generet plantam ex aliqua sui parte a se decisa, nempe ex semine, individuum sibi actu simile ac mole speciei debita gaudens generare non potest. Solummodo igitur generat embryonem, h. e. individuum sibi simile virtute. Fuit ergo necessarium ut embryon molem sibi debitam ex se adquirere posset, et ad perfectionem speciei debitam pertingere. Quod quidem assequi non poterat, nisi illi tribuerentur idoneae vires, quibus substantias aliquas exteriores sibi vindicaret ac propriae substantiae assimilaret.

Hinc patet 3.° in ordine intentionis functiones vegetativas consequi originis modum, ac propterea functiones reproductivas; quamquam in ordine exsecutionis functiones reproductivae vegetativas supponant, iisque innitantur.

29. Propositio I. *Non immerito tres vegetalis vitae potentiae seu vires ab aristotelicis assignabantur, scilicet* nutritiva, augmentativa, generativa; *neque doctrina haec recentiorum placitis realiter adversatur.*

Hoc quod postremo asseritur facile evincitur. Etsi enim recentiores, ut modo dictum est, duos in vita vegetali functionum ordines agnoscant, nutritionis nempe et generationis; tamen quum de nutritione loquuntur, duo in ipsa accurate distinguunt munia, conservationem videlicet reparationemque formatarum partium, ac novarum partium formationem et incrementum (*a*). Igitur a veteribus in eo tantum differunt quod operationes duas uno complectuntur nomine, quo medium utrique operationi subserviens significatur.

30. Veteres nutritionem ab augmentatione ipsis nominibus ac definitionibus distinguebant; ac nutritionem constituebant in conservatione ac reparatione viventis per conversionem alimenti in propriam substantiam; augmentationem vero in aggeneratione novae substantiae secundum quantitatem ad acquirendam debitam magnitudinem.

Porro duo haec merito distingui, patet ex eo quod unius operationis conceptus conceptum alterius non includit. Conceptus enim nutritionis seu assimilationis integer persistit, etiamsi a plantae incremento praescindas. Manet enim suus nutritioni finis vel in eo tantum, quod necessarium est viventi ut se conservet, ea reparando, quae sive per respirationem, sive per evaporationem, sive per varias egestiones, sive demum per annuam foliorum, florum, fructuum iacturam, continenter deperdit. Nutritio igitur, quemadmodum in animalibus adultis contingit, necessaria viventi est, etiamsi incrementa illi debita non attendantur. Praesertim si non de incrementis solummodo partium praeexsistentium sermo sit, sed de novarum quoque partium, gemmarum nempe ac ramorum formatione; quae formatio quasi quaedam generatio est, cum non immerito gemmae embryonibus comparentur (*b*). Hoc enim augmenti genus cum nutritionis conceptu multo minus connectitur.

31. Verum quidem est, ab augmentatione nutritionem supponi, nec aliter crescere vivens, quam nutritionis ope. Ast hoc ostendit quidem, operationem unam alteri subordinari tamquam medium ad finem; minime vero operationum distinctionem destruit. Secus generatio quoque a nutritione non differret; generatio enim nutritionem eodem modo supponit ac augmentatio.

(*a*) « La nutrition est cette function par la quelle le corps organisé prend dans » les matières en rapport avec lui les principes propres tant à entretenir et fortilier ses parties déjà formées, qu'à former des parties nouvelles, tant a le conser» ver qu'à l'accroître ». *Botanique* par M. Adr. de Jussieu Lez. III. §. 221.
(*b*) Jussieu. l. c. §. 250 bis.

Ex his concludes vitam vegetativam optime definiri posse (7): *activitatem qua corpus organicum se nutrire et augere, ac sibi simile generare potest.*

ARTICULUS III.

De principio vitae in vegetalibus

32. Videndum nunc quodnam sit vegetalis vitae in plantis principium; quaenam scilicet, ex allatis supra de principio vitali opinionibus (15, seq.), sit praeferenda quum de plantis agitur. Notandum porro, non hic agi de prima vegetalium origine, nec de prima vegetalium caussa efficiente, sed de principio illo per quod vegetalia vitam possident, et similia sibi germina procreant. Certum est enim ex alibi dictis (C. 298, 5.°), non potuisse vegetalia viribus materiae brutae primo produci, sed primum vitae auctorem fuisse Deum, qui vel semina construxit ex quibus plantae orirentur, vel plantas ex quibus semina gignerentur.

Quid vero in hac re sentiendum videatur, sequentes propositiones demonstrabunt.

33. Propositio II. *Principium vitae vegetalium non est forma substantialis eiusmodi, quae corpori organico tribuat non modo ut sit vivens, sed etiam ut sit actu et ut sit corpus organicum.*

Haec est una ex sententiis quae apud scholasticos vigebant, ut supra retulimus (16), quae forte est magis aristotelica quam ceterae, sed non ex aequo veritati propior. Nam

1.° Posita generali illa theoria de corporum principiis, quod nempe corpora omnia constent materia prima ut pura potentia, et forma substantiali ut actu primo illius, opinio haec verosimilior erat, et toti systemati, ut modo diximus, forte congruentior: Sed systemate hoc everso, haec quoque opinio fundamento suo destituitur, ac sponte concidit. Suo autem loco (C. 32, seq.) ostensum est peripateticum systema admitti modo non posse. Ergo.

2.° E converso qui hanc modo opinionem amplecti vellet, is admittere deberet principii loco, quum minerales substantiae absorbentur a vegetalibus, iisque assimilantur, evanescere earum formas, iisque unicam vegetalis formam succedere.

Qui vero hoc admittit, is admittere quoque debet

a) corpora ipsa inorganica constare materia ac forma, et quidem forma non stabili, sed mutabili.

b) formas substantiales educi ex potentia materiae virtute generantis, vel aggenerantis.

His autem duobus totum peripateticum systema de generali corporum constitutione continetur; quod quidem merito a recentioribus reiicitur. Ergo.

3.° Ex analysi corporum organicorum ac substantiarum organicarum, prodeunt tandem aliquando substantiae quaedam inorganicae et chimice simplices, quae ad regnum minerale pertinent, ac multis mineralibus compositis communes sunt. Concludendum igitur, haec ipsa elementa in corporibus organicis actu permanere, etiam quum illa vivunt, nisi velimus hypotheses arbitrarias et incrediblles confingere.

4.° Si negas actu manere in vegetalibus inorganica elementa, admittere debes formas infinitas alias aliis sibi succedentes, quum vegetalia corrumpuntur, easque eductas ex potentia materiae vi caloris, si corruptio sit naturalis, aut vi chimicorum reagentium si haec adhibeantur. V. gr. debes in primis admittere formam cadavericam vegetalis emortui, deinde formas varias pro variis fermentationis phasibus, donec planta in fimum resolvatur: si vero per chimica reagentia substantiae organicae educantur, admittere debes formas feculae, amyli, sacchari, aliasque sexcentas, ac tandem formas carbonis, hydrogenii, ceterasque, omnes noviter eductas ex potentia materiae primae, cum tam facile sit substantias easdem, absque ulla formarum eductione ac successione, concipere extractas ex vegetali in quo actu contineantur.

5.° Omitto referre argumenta queis haec opinio a scotistis impugnabatur; quae quidem argumenta multo maiorem vim in praesenti scientiarum statu obtinerent; sed necessaria non sunt. Nihil enim est in vegetalium vita, quod ad hanc hypothesim admittendam nos cogat, aut eam utcumque suadeat: neque ullus est modo inter physiologos vitalistas, qui de ea mentionem faciat, quique adeo principia physica et chimica quae ipsam evertunt, tamquam certa ac fundamentalia non habeat.

34. Propositio III. *Nihil est in vegetalibus quo suaderi possit, esse in iis, praeter corpus organicum, principium aliquod activitatis simplex, seu substantiam a materialibus elementis distinctam.*

Huc redit, seclusis materiae primae ac formae notionibus opinio scotistarum (17); nec desunt inter recentiores qui in hanc sententiam propendere videantur. Porro quae ad eam comprobandam ex vegetalium consideratione colligi posse videntur, ad haec reducuntur.

1.m quod vegetalia legibus sibi propriis subiiciantur, quaeque a legibus inorganicorum corporum propriis magnopere differunt.

2.m quod mira unitate gaudeant, quae maxime agnoscitur tam in plantae successiva formatione ex semine, quam in mutua organorum dependentia, ac functionem harmonia.

3.m quod planta identica sibi aestimetur in omnibus suis aetatibus; quae quidem identitas exsurgere nequit ex identitate elementorum materialium; haec enim perpetuo mutantur.

4.m quod vires materiales ad vitales functiones explicandas insufficientes esse videantur.

35. Sed revera nihil est horum, quod principii simplicis, de quo agimus, exsistentiam suadere possit.

Non 1.m Nam *ex legum diversitate* hoc unum necessario deducitur: vires atque adeo essentiam compositi organici a viribus et essentia inorganici differre. Haec autem virium et essentiae diversitas oriri potest a diversa materialium elementorum dispositione, a diversa coniunctione materiae ponderabilis cum imponderabili, ab organorum structura et dispositione. Non dico nunc huiusmodi esse virium organicarum originem; dico tantummodo esse posse; id quod non difficulter concipies, si attendas, quam variae corporum proprietates resultent ex quibusdam positis conditionibus (C. 210, seq.), v. gr. quam diversae sint leges lucis, caloris, electricitatis et magnetismi, cum tamen phaenomena haec ad unum idemque agens pertineant. Si quis igitur ex legum diversitate thesim, de qua agimus, probare vellet, ad eum incumberet ut ostenderet, esse aliquas in vegetalibus vires, quae tantummodo a substantia simplici distincta a materialibus elementis, et organico corpori coniuncta, dimanare ac repeti queant: quod quidem fieri posse non puto.

36. 2.º Non maiorem *unitas* vegetalium difficultatem creat. Alia est enim unitas et indivisibilitas essentiae, alia unitas principii essentiae, sive intrinseci, sive extrinseci. Iam in vegetalibus apparet certe unitas indivisibilis essentiae, quae licet composita sit, in indivisibili tamen consistit, ut omnis alia essentia. Apparet quoque unitas indivisibilis principii extrinseci, nempe unitas *finis,* unitas *ideae archetypae,* unitas *artificis:* at nihil est ex quo colligere possimus indivisibilem principii alicuius intrinseci unitatem. Unitas enim intrinseca essentiae vegetalium non alia re, quam mirabili quadam plurium coniunctione et ordinatione continetur. Sunt enim in vegetali plura organa, sed harmonice disposita, plures vires sed harmonice conspirantes, plures functiones sed har-

monice coordinatae, successivae evolutiones, sed harmonice se excipientes; brevi secundum celebre Hippocratis effatum: *consensus unus, conspirantia omnia ;* ita ut unaquaeque pars, unaquaeque vis, functio, evolutio alteri subserviat, omnesque simul ad totius conservationem et incrementa collineent. Ex quibus deducere necesse erit, ut dixi, unitatem finis, ideae exemplaris et artificis, non vero unitatem principii intrinseci simplicis et indivisibilis.

37. Quam unitatem neque veteres exigebant. Ii enim plantarum formam divisibilem esse communi consensu docebant (*a*); multi vero etiam compositam. Scotistae namque, ut supra dictum est (17), docebant corporeitatis formam in viventibus ex pluribus formis partialibus heterogeneis constare: ceteri vero facile concedebant, ipsam vegetalium animam componi formis quibusdam partialibus et heterogeneis, aptis tamen ut inter se uniantur et continuentur, unamque integram formam totius constituant (*b*). Nulla autem ratio est, cur nos maiorem quam illi unitatem in vegetalibus postulemus, maxime cum nulla nova observatio aut experimentum id exigat.

38. 3.° *Identitas* quoque plantarum facile intelligitur. Profecto plantas sibi identicas esse, vulgo existimamus ac dicimus omnes. Ast ad hanc existimationem explicandam necesse sane non est, ut ad simplex hoc principium vitalitatis organicae confugiamus. De huiusmodi enim principio homines ne cogitant quidem, quum plantarum identitatem affirmant; quorum plerique identitatem hanc confuse tantum intelligunt, nec in quo ea reposita sit explicare sciunt. Certe homines *animae* vocabulum quod vitali brutorum principio applicant, ad principium vitale plantarum significandum nullo umquam tempore transtulerunt; id quod sane fecissent, si de simplici aliquo principio in ipsis exsistente cogitassent.

39. Si vero quaeratur quid sit quod in plantis permaneat; (siquidem aliquid permaneat necesse est, si eae sibi sunt aliquo modo identicae) respondebunt physiologi, materialia plantae elementa nullo instanti esse omnia illa quae erant instanti praecedente; singulis enim instantibus quaedam moleculae in organismum subeunt, et quaedam ex eo elabuntur; maximam nihilominus harum molecularum partem aliquo tempore permanere, ad sensum vero permanere omnes. Ad haec moleculas quae noviter introducuntur paucissimas esse singulis momentis, easque

(*a*) Cf. *Comment. Coll. Conimbr. S. I.* In II. de Anima c. I. q. VIII art. I.
(*b*) Cf. Suarez. *Met.* Disp. XV, sect. X, § 31.

sensu non percipi, nec mutationem ullam sensibilem atque abruptam seu figurae, seu texturae, seu functionum inducere, sed adhaerere statim partibus iam exsistentibus, cum iisque harmonice conspirare; adeo ut functiones omnes perpetuo continuentur, ac vegetalis status praesens sit simul et status antecedentis effectus, et subsequentis praeparatio. Ex quibus concludunt identitatem plantae esse *permanentiam in individua elementorum et ad sensum stabili massa, organismi, figurae, functionum quae ad speciem pertinent; sine sensibili ac repentina mutatione, cum determinata dependentia statuum subsequentium a praecedentibus.* Si cui haec omnia parum videantur ad identitatem moralem constituendam, is animadvertat multo minora esse ea quibus efficitur gentis aut nationis identitas, quae tamen et a Deo et ab hominibus rata habetur.

40. 4.° Non cogunt denique ea quae vitalistae iure optimo congerunt ut ostendant *vires solummodo materiae inorganicae ad vitales functiones explicandas insufficientes esse.*

Ex his enim hoc unum et nos eum ipsis concludimus: in plantis praeter hasce vires esse *aliquid aliud* quod earum exercitium modificat, ac regit, atque adeo, si placet, variat et auget. Hoc autem quid est? Ut probaretur esse substantiam simplicem organa pervadentem atque unificantem, ostendi deberet nullam aliam hypothesim suppetere. Sed hoc non ostenditur: immo, ut modo videbimus, afferri potest aliquid aliud magis planum atque intelligibile. Ergo.

41. Propositio IV. *Vires quaedam peculiares in vegetalibus agnoscendae sunt, quae in materia inorganica non vigent. Hae tamen vires non aliud esse videntur, quam variae resultantes virium mechanicarum et chimicarum, prouti hae sub organismi conditionibus operantur.*

Probatur 1.ª pars.

Cum vires non cognoscamus nisi ex effectibus, eas merito vires et existimamus et dicimus essentialiter diversas, ex quibus diversi constanter effectus prodeunt. Hoc pacto v. gr. in una eademque substantia attractionem molecularem a chimicis affinitatibus, et caloricum ab electricitate distinguimus. Atqui perspicimus profecto in vegetalibus effectus diversos ab iis qui materiae inorganicae viribus producuntur. Quod constat

42. 1.°) ex legum supra notata diversitate (23, 24).

2.°) ex functionum organicarum analysi, in quibus quamvis plura sint, quae viribus materiae brutae communibus perficiun-

tur, quaedam tamen sunt, quae his viribus solis tribui non possunt, ut v. gr. assimilationes tam multae ac variae, et constans organorum omnium formatio atque evolutio iuxta certum aliquem typum, aliaque huiusmodi.

3.°) Quandoque ipsae vires mechanicae et chimicae diversimode agunt in vegetalibus, ac in materia inorganica. Ex. gr. elementa organogena intra vegetalia associantur, et secundum proportiones diversas ab iis quas servant in combinationibus regni mineralis, et modo prorsus diverso, ut patet ex theoriis *typorum unimembrium*, et *substitutionum*, quas recentiores chimici illustrarunt (*a*).

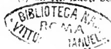
4.°) Si quando materia aliqua organica arte chimiae conflatur, conditiones et processus qui in hunc finem adhibentur, plane differunt ab iis quas in corporibus organicis adhibet natura ad eamdem substantiam componendam.

43. Necesse non est ut plura addamus, nec ut singillatim ostendamus contra exaggeratos *anti-vitalistas*, vitae phaenomena nec sola electricitate, nec solis affinitatibus, nec aliis huiusmodi caussis explicari posse. Haec enim quae delibavimus satis esse videntur, ut concludamus, exsistere in vegetalibus vires quasdam ipsis peculiares, et a viribus quae in minerali regno vigent, essentialiter diversas (*b*). Hasce vires *vitales* dicimus.

44. Probatur 2.ª pars.

Advertendum in primis, quamquam vires vitales in solis materiae brutae viribus reponi non possint, certum tamen esse apud omnes, has vires non excludi a viribus vitalibus, immo earum sin minus elementa, at certe instrumenta esse. Huiusmodi enim vires sunt a materia inseparabiles licet quandoque occultari possint, et ab agendo impediri: constat insuper experientia multas vegetalium functiones, magna saltem ex parte, iuxta communes leges mechanicas aut chimicas confici. Igitur materiae brutae vires ad materiam quoque organicam pertinent, sed non solae. Quaeritur iam quid sit, quod viribus materiae brutae additum, una cum iis vim vitalem efficit. Nostra vero sententia est, non esse opus ut admittamus in vegetalibus realitates aliquas materiae superadditas, sed satis esse vires inorganicas *sub quibusdam conditionibus operantes*; has vero conditiones *artificiosa organismi constitutione* contineri.

(*a*) Cf. Cl. Prof. Seb. Purgotti. *Trattato di Chimica applicata.* Vol. III. Chimica organica. Lib. I. Sez. III.
(*b*) Cf. cit. Auct. Sez. IV. §. 2073, seq.



45. Primum suaderi facile potest ex doctrina alibi tradita de resultantia unius vis ex altera, posita actione quae certas aliquas circumstantias determinet (C. 210, 2.°). Hoc pacto vires omnes mechanicae et chimicae a resistendi vi resultant; v. gr. materia ponderabili consociata cum imponderabili, resultant a vi resistendi attractio molecularis, affinitates chimicae, attractio universalis; itemque motus translatitius, diversimode receptus in moleculis, fit, lux, calor, electricitas, magnetismus.

Hoc porro resultantiae genus in artefactis luculentius apparet. In hac enim machina v. gr. est ingens vis loco-motiva, quae quidem est ab aqueo vapore, sed artificiose coacto et compresso in antliis; in hac alia est virtus efficiendi paucis momentis ex liquenti pulte siccam chartam: virtus haec resultat et ex aliqua vi gignente motum localem, et ex calorico, et ex attractione moleculari; sed nulla ex his viribus, nec omnes simul, eiusmodi effectum producere possunt, nisi multis artificiis earum actiones modificentur, et harmonice consocientur. Idem dicito de ceteris huiusmodi.

Igitur eodem pacto fieri potest ut ex viribus mechanicis et chimicis, sub influxu quarumdam conditionum, quas Creatoris sapientia posuerit, vires vitales resultent.

46. Ad probandum alterum, machinarum exemplum opportunissimum accidit. Vere enim organum quodvis, cum ad finem aliquem assequendum divina summi Opificis arte aptatum sit, machina dici meretur; immo unamquamque substantiarum organicarum moleculam ingeniosissimo artificio compositam existimare necesse est; id quod patet vel ex complexa huiusmodi molecularum constructione. Inter humanas autem machinas, et hasce divinas hoc inter cetera discrimen est, quod machinae humanae massas solum maiores minoresve materiae movent ac modificant, dividunt et componunt; hae autem non massas, sed moleculas singillatim et atomos. Facile itaque concipitur, quomodo in huiusmodi machinis, actione nunc mechanica, nunc chimica, ac modo vi caloris, modo electricitatis, vitae vegetalis phaenomena perfici possint, quae tandem aliquando ad molecularum varios motus, et consociationes, et collocationes reducuntur. Sic v. gr. cum videam ex fuso metallo virgam vel filum per machinam promi, non difficulter concipiam, saltem in genere, qua ratione ex germine radices et plumula prodire, atque ex trunco gemmae ramique succrescere possint.

Illustriora exempla dabunt machinae aliae multae, quae quanto

exquisitiore artificio apparatae sunt, tanto mirabiliora excudunt opera; quae machinae adeo intuentes primo percellunt, ut vere anima quadam informari videantur.

47. Concludendum itaque, vires vitales vegetalium posse concipi ut resultantes ex viribus mechanicis et chimicis, prouti hae sub organismi conditionibus operantur. Sed quomodo suadebitur ita rem se habere? Ad hoc suadendum duo nobis sufficiunt. 1.° Argumentum exclusionis: Ex ceteris enim hypothesibus quas expendimus, prima certis exploratisque doctrinis opponitur (33); altera (34) quamquam plus exigat quam sententia modo exposita, revera tamen vegetalium vitam explicat minus, saltem minus intelligibiliter; tertia domum (43) insufficiens est nisi in nostram hanc recidat. 2.° Principium illud certissimum: *non sunt multiplicanda entia sine necessitate.* Si hoc ergo quod dicimus, ad vitam vegetalium explicandam sufficit, aliquid ulterius exigere prohibemur.

48. Dices 1.° Iuxta hanc explicationem vires vitales non sunt vires vegetalium propriae. Ergo nomine tenus vires vitales adseruntur.

2.° Doctrina proposita organismum supponit, et per organismum omnia explicat. Sed praesens controversia est de ipsa organismi origine. Organismus enim gignitur et augetur per functiones vitales. Videmur ergo in circulum vitiosum incidere.

3.° Concludi posset ex dictis, artem chimiae, quemadmodum ex elementis mineralibus quasdam organicas substantias composuit, v. gr. uream, saccharum, sebum, alcool aliaque huiusmodi, ita forte in posterum organis ac plantis producendis parem futuram.

49. R. Ad 1.^m *neg. ant.* et *cons.* Certe si vires diversorum corporum propriae eae solae vocari deberent, quae ad nullas alias generaliores reduci possunt, fateor, non modo in corporibus organicis, sed etiam in inorganicis, nullas esse vires proprias, excepta resistendi vi; ex hac enim, positis conditionibus quibusdam, omnes resultant. Sed non ita virium diversitatem aestimare licet, nec ita de ea loqui solemus. Quemadmodum igitur in corporibus inorganicis vires diversae merito distinguuntur ex effectuum diversitate, ita quoque in organicis vires quaedam peculiares agnoscendae sunt.

Ad 2.^m *Trans. mai. Dist. min.* Praesens controversia est de origine ipsa organismi, nempe de origine prima, *neg.* de origine per vires corporum organicorum, *conc.* Solutio tradita supponit,

unum organismum necessarium esse, ut per functiones vitales organismus alter producatur; adeoque supponit, primum organismum non fuisse virium vitalium effectum; id quod nemo negat (32).

Ad 3.m *Neg.* Tunc enim poterunt chimici organica corpora construere, quum typographi, effusis simul pluribus litterarum sacculis, litterisque temere commixtis, Aeneidâ component. Chimici enim hoc unum possunt, ut unius substantiae massam in alterius massae contactum adducant, ut exinde affinitatum vi analysis aliqua aut combinatio consequatur. Ideirco mirum non est, si substantias quasdam organicas, quarum constitutio simplicior est, produxerunt. Multo erit difficilius, ac fortasse impossibile est, ut substantias producant magis complexas, ac secretiori naturae artificio digestas (*a*). Organa vero et organica corpora construi posse chimicorum artificiis, hoc enim vero ridiculum dictu est, ne dicam insanum. Certe si homo oculos haberet satis acutos ad atomos materiae tam ponderabilis quam imponderabilis singillatim discernendos, manusque aptas ad atomos easdem prensandas, ac disponendas iuxta typum primum a Deo exstructum, tunc, credo, posset homo plantas efficere. Videant igitur qui tanta sibi pollicentur, an possibile sit, duplici hac facultate hominem aliquando potiri.

CAPUT III.

* DE VITA ANIMALI

ARTICULUS I.

De animalium a vegetalibus essentiali discrimine

30. Sequitur, ut accedentes propius ad huius tractationis subiectum, post vegetalem vitam, de animali disputemus. Quemadmodum porro illam in plantis consideravimus, in quibus sola est, ita hanc in brutis praesertim animalibus considerabimus, in quibus a principio intellectivae vitae non dependet: plura tamen, quae de animali vita dicenda hoc loco forent, in eum locum reiiciemus, in quo disserendum erit de iis hominis facultatibus, quae sunt ipsi cum brutis communes.

(*a*) Cf. Purgotti Op. cit. Sez. III. § 2048, seq.

31. Animalis vita vegetativam supponit eique superstruitur; primo quidem quia subiectum animalis vitae nec oritur, nec animales functiones exercet, nisi dependenter a functionibus vegetativis; deinde etiam quia vegetalia ad se nutrienda et augenda elementis inorganicis utuntur; animantes vero organica solummodo elementa in suos usus adhibere possunt. Hoc iam ostendit animantes in superiori quodam ordine prae vegetalibus esse collocatas. Differentiae vero unius regni ab altero aliae externae sunt et secundariae, aliae internae et essentiales. Illae respiciunt 1.° structuram partium et chimicam compositionem, 2.° functiones vitae vegetativae, quas animalia et plantae diversimode exercent: de quibus late physiologi. Essentiale vero discrimen situm est in functionibus animalium propriis, quas physiologi vocant *relationis;* quia per has animal ad obiecta, quae ipsum circumstant, intenditur. Quae functiones ad binas facultates reducuntur ad *facultatem* nempe *sentiendi,* et ad *loco-motivam,* seu *contractilitatem.*

32. Quid sit sentiendi facultas notum cuique supponimus propria experientia; aliquid insuper de facultate hac in Logica delibavimus (L. 457, seq.). Ad contractilitatem vero quod attinet, nota tria esse in animalibus motuum genera. Primum genus est eorum motuum, qui generalibus materiae viribus debentur, ut quum animal v. gr. ex alto decidit. Hi motus *mechanici* appellantur. Alterum complectitur eos intestinos motus, qui a viribus organicis ex necessitate procedunt, ut sunt v. gr. circulatio sanguinis, assimilationes, secretiones etc. Hi dicuntur motus *organici, plastici, automatici.* Tandem ad tertium genus pertinent motus illi, qui animalis appetitui subditi sunt, ab eoque determinantur. Hi dicuntur motus *animales, dynamici, autonomici.* Atque hi sunt motus qui ad specialem contractilitatis facultatem revocantur.

33. Ex binarum facultatum huiusmodi actibus animalia a plantis distinguimus, quia in plantis huiusmodi actus non apparent: esto aliquem oscillationis motum aut excitabilitatem quamdam in nonnullis plantis observari; certe enim nec ii motus spontanei sunt, aut ab appetitu dimanant, nec excitabilitas illa cum sentiendi facultate quidquam commune habet.

Fuere tamen inter antiquos philosophos qui sentiendi vim etiam plantis tribuerent, quae opinatio valde placuit physiologis e sensistarum schola. Quidam enim ut Robinet, Bichat, Richerand, sentiendi vim plantis aperte largiuntur; quidam vero alii,

ut Tracy, in ancipiti hoc relinquunt. Quae opinio si vera esset, nullum iam inter plantas et animantes assentiale discrimen, saltem certum, intercederet. Sed non difficulter opinio isthaec erroris convincitur.

54. Notandum autem 1.° aliam quaestionem esse utrum sentiendi facultas sit solummodo animantium propria, an vero etiam eorum viventium, quae solo immobiliter defixa hauriunt radicibus succum, quo se nutriant; aliam vero illam: utrum certa aliqua familia viventium sensu praedita sit, an secus. Hoc si dubium fuerit, dubium quoque erit an familia illa sit inter plantas, an vero inter animantes collocanda: huius autem dubii solutio ad rerum naturalium sollertes indagatores pertinebit: at prima quaestio metaphysica est, nec ancipitem solutionem habet.

2.° Sensationem non esse meram impressionem organicam, sed impressionem organicam receptam in vivente, quod et se et sua organa praesentia sibi habeat, eorumque impressiones non excipiat solum sed percipiat. Hoc homines intelligunt sensationis nomine. Similiter non omnis motus, sive accessus ad alterum, sive recessus, sensitivam perceptionem aut appetitum proprie dictum supponit.

55. Propositio I. *Plantae sentiendi facultate non gaudent.*

Probatur 1.° Plantae nullum praeferunt sensationis indicium. Non solum enim nulla sunt in ipsis organa, quae sensationibus excipiendis destinata esse videantur, sed praeterea nulla functio est in iis, quae sensationes expostulet, nullus motus qui a sensatione determinatum se prodat. Igitur sicut ex hisce indiciis inferimus sentire animantes, ita ex omnium indiciorum huiusmodi absentia inferendum est, plantas non sentire.

2.° Repugnat divinae providentiae, aliquam enti facultatem tribui, quae nulli fini subserviat, inutilesque cruciatus eidem enti afferat. Atqui sic se haberet in plantis sentiendi facultas.

Nam plantarum finis immediatus est, ut per vitae vegetativae functiones se conservent atque explicent, speciemque propagent; finis mediatus ut animalium usibus praesto sint. Atqui ad vitae vegetativae functiones, cuiusmodi eae a plantis exercentur, nullatenus requiruntur sensationes. Non enim plantae alimenta sibi conquirere, neque utilia a noxiis secernere debent; quae enim ipsis necessaria sunt humus et aër ultro offerunt; neque aliquid appetere aut fugere, aut quocumque modo sibi consulere possunt, cum loco-motiva facultate priventur. Multo minus necessaria ipsis est sensatio, ut animalium utilitatibus inserviant. Igitur sentiendi-facultas esset plantis prorsus inutilis.

immo molestissima foret, perpetuique supplicii caussa. Cum enim aut se loco movere, aut variis sui partibus ad defensionem uti concessum ipsis non sit, mala omnia experire deberent, quin ea ullo modo seu declinare, seu repellere possent. Non est enim in earum potestate, aut aëris intemperies declinare, aut morbis remedia quaerere, aut bestiarum dentes, hominumve secures effugere.

3.º Corpus organicum sensationum sedes esse nequit, nisi anima simplici indivisibili, quaeque singulis organismi partibus tota praesens sit, informetur; ut ex dicendis patebit. Itaque si ad vitam vegetalem explicandam, aliquam huiusmodi animam in plantis agnoscere cogeremur, posset quis forte contendere, huiusmodi animam sentiendi facultate carere non posse. At si nullatenus necesse est, talem animam plantis inesse, quemadmodum supra demonstratum est, nulla iam superet ratio, cur sentiendi principio plantas instructas esse opinemur.

56. Animadversiones supra positae omnes praeoccupant difficultates, easque nominatim quae e zoophytorum quorumdam, aut e spongiariorum consideratione oriri possunt. Videlicet quaestio erit, utrum haec viventia sint sensu praedita an non, utrum sint solo tactu, an praeterea aliquo alio sensu instructa; utrum animalis vita sit in iis aliquando sopita aut suspensa, et de aliis similibus. Sed quomodocumque quaestiones huiusmodi resolvantur, nulla adversus metaphysicae dogmata exsistet difficultas. Si enim aliquo sensu illa pollere probabuntur, inter animalia collocanda erunt; secus, inter plantas. Igitur hoc unum incertum esse poterit, ut supra diximus (54, 1.º) utrum quaedam viventia ad animale regnum, an ad vegetale pertineant.

57. Propositio II. *Bruta animalia sentiendi facultate proprie dicta esse praedita, ambigendum non est.*

Quemadmodum ii, quos modo refutavimus, distinctionem inter plantas et animantia subverterunt, nimium plantis concedendo, ita quidam alii animalem ipsam vitam brutis ademerunt, sentiendi facultate eisdem negata. Primus hanc opinionem evulgavit saeculo XVI hispanus quidam medicus, nomine Gomez Pereira (*a*), eamdemque propugnarunt deinde Cartesius, Malebranchius, aliique ex ea disciplina non pauci. Horum sententia bruta machinae quaedam sunt, ex earum genere quas *automata* vocamus, quia cum occultis artificiis mechanicis moveantur,

(*a*) In *Margarita antoniana.*

se tamen ipsa movere videntur. Sic bruta omni motus intrinseco principio destituta sunt, sed omnia in ipsis fiunt vel ex mechanicis quibusdam impulsibus, ut Pereira sensit, vel quia a Deo moventur eadem ratione, qua ipsa se moverent, si sensu donata fuissent, ut opinatus est Cartesius. Contra singulares hasce opiniones probatur statuta propositio.

58. Prob. 1.º Sunt in brutis organa simillima iis, quibus homo instructus est ad sensationes excipiendas: est in iis cerebrum, est systema nerveum, saltem in perfectioribus. Ergo bruta sentiendi vi gaudent.

Consequentia probatur 1.º) analogiae argumento: quae enim similia sunt, similes fines habent (L. 323, 324). 2.º) ex Dei sapientia. Si enim bruta non sentiunt, miranda illa tot organorum artificia inutilia plane forent.

2.º Idipsum ostendunt brutorum voces, membrorumque in diversis adiunctis, ac totius adeo corporis tam varii motus. Ex his enim nemo est qui concludere non debeat vel invitus, bruta differentias colorum, saporum, odorum, sonorum percipere, calida a frigidis, dura a mollibus, aspera a laevibus discernere; quaedam ipsis molesta, quaedam grata accidere; eaque famem, sitim, dolorem, voluptatemque experiri. Eorum enim effectuum huiusmodi tantummodo sensationes ratio esse possunt, nisi dicere velimus, Deum haec omnia simulare ad inutilem lusum nostramque deceptionem.

3.º Animalia, ut patet, ita comparata sunt, ut alimentum non sibi ultro delatum recipiant, sed quaerere debeant et seligere. Atque in hunc finem facultas se movendi ipsis collata est, comparataque aptissima instrumenta quibus escam sibi convenientem arriperent, ac deglutioni aptam efficerent. Sed media haec insufficientia essent, nisi animal insuper idoneum foret ad convenientia alimenta percipienda, nisi alimentorum necessitatem experiretur, et ad utilia sibi exstimularetur voluptate, a noxiis dolore retraheretur; quae quidem omnia sentiendi facultatem important.

Itaque animalia bruta immediatum finem suum assequi non poterant, nisi sentiendi facultate donarentur. Deus autem nulli deest in iis quae ad finem necessaria sunt: immo si quod est medium, quo res a se conditae finem suum per se assequi possint, quin ipse immediate eas ad finem urgeat, medium hoc semper iis confert, ut eo utantur (C. 410). Ergo.

4.º Argumento validissimo, quod suppeditat communis homi-

num sensus, isque adeo communis, ac firmis adeo defixus radicibus, ut difficile valde creditu sit, adversarios ipsos de animalium sensationibus serio, saltem constanter, dubitasse.

59. Deduces ex dictis.

1.° Esse in brutis non sensitivae solum perceptionis, sed etiam *sensitivi appetitus* facultatem. Est autem sensitivus appetitus potentia quae ab obiecto apprehenso movetur secundum quod hoc animali conveniens est. Hunc autem appetitum in brutis esse patet 1.°) observatione: nam passionum diversarum indicia, quae in suis motibus et operationibus bruta praeferunt, non sunt profecto nec pauciora, nec minus evidentia quam indicia sensationum. 2.°) ex fine sensitivae facultatis (58, 3.°). Nihil enim prodesset ad finem obiectorum perceptio, nisi perceptionem consequeretur motio, qua animal ad obiecta sibi convenientia ferretur et a noxiis retraheretur, ac varias, quas possidet, vires ad necessarias operationes pro opportunitate admoveret.

2.° Deduces quoque *contractilitatem* saltem aliquam sensitivae facultatis sequelam necessariam in naturae intentione fuisse. Nam sine facultate hac, sentiendi facultas animantibus ad finem satis non fuisset, immo irremediabilium dolorum perpetua caussa exstitisset (55, 2.°).

3.° Maiorem proinde minoremve contractilitatis facultatem brutis attribui debuisse, prouti magis minusve in iis sentiendi facultas vitaeque necessitates paterent. Inde est quod quibusdam animalibus loco se movere concessum est, et quibusdam quidem celerrime, quibusdam tardius, quibusdam tardissime; quibusdam vero aliis, ut mollibus acephalis, hoc solum datum est, ut in loco cui inhaerent, expandere se aut constringere possint.

4.° Contractilitatem esse animalis proprietatem ab essentia dimanantem, proinde in animalis definitione eius mentionem necessariam non esse.

ARTICULUS II.

De ceteris brutorum facultatibus

60. Neque ad animalis vitae finem assequendum facultates, quas memoravimus, sufficere poterant, animalibus saltem perfectis, neque eae satis sunt philosopho ad facta explicanda. Idcirco nemo est, qui perfectioribus brutis praeter sentiendi vim, appetitum, et contractilitatem, memoriam insuper quamdam et in-

stinctum, ut aiunt, non concedat: veteres autem aristotelici qui de brutorum operationibus multo distinctius, ac plenius disserebant, quatuor in iis facultates praeter tres illas principales cum Averroë distinguebant, quas *sensus interiores* vocabant; nempe *sensum communem, phantasiam, aestimativam, memorativam.*

Utrum porro hae sint quatuor distinctae potentiae, ut plerique existimabant, an vero ad pauciores reduci possint, parum hoc in praesenti refert: at certum est, esse in brutis vim exerendi eos actus, qui ad quatuor hasce vires tamquam ad proxima principia distincta a plerisque veterum referri solebant. Hoc sensu de his potentiis nunc loquimur.

61. Propositio III. *Animalis vita* internum sensum *in primis, tum, si perfecta sint, eas quoque facultates requirit, quas veteres* phantasiam, aestimativam, memorativam *appellabant.*

1.° *Internum sensum.* Veteres, ut dixi, sensum communem vocabant, quem nos, eo quod denominatio haec ad rem prorsus aliam significandam apud recentiores translata est (L. 621), sensum internum appellare malumus. De quo iam nonnulla dicta sunt in Logica (L. 443; 447, 4.°), aliaque dicenda erunt, quum agemus de hominis facultatibus. Veteres cum Avicenna ita hunc sensum describebant: *virtutem cui redduntur omnia sensata:* videlicet: vim a qua omnes sensus, tamquam a radice derivantur; ad quam omnis impressio sensilis terminatur; et in qua sensus omnes coniunguntur.

62. Bruta autem sensu hoc interno pollere, ut a ceteris modo abstineam, manifestum est maxime ex duobus.

1.° Quia non solum percipiunt varias qualitates sensibiles, quae sunt propria cuiusque sensus obiecta, sed etiam discrimen unius ab altera, v. gr. sonum quem aures excipiunt, non esse sapidum illud, quod ore gustant. Praeterea norunt obiectum v. gr. talis coloris ac figurae esse sibi sapidum vel secus. Haec autem percipere non possent, nisi in ipsis una eademque vis simul perciperet, quae diversi sensus singillatim attingunt.

2.° Quia non solum sentiunt varia sensuum obiecta, sed etiam suos sentiendi actus. Cur enim quasdam sensationes excipere appetunt, et quasdam alias aversantur, nisi quia in illis excipiendis voluptatem, in his vero molestiam doloremve experiuntur? Videmus insuper animantes, quandoque v. gr. aures arrigere ut audiant, naresque admovere obiectis, ut odorem melius percipiant, et linguam porrigere ad aliquid gustandum. Ergo norunt, se per haec organa sentire. Sensus autem particulares

sensationes suas percipere nequeunt, non enim visio videtur, aut gustus gustatur: sensus insuper se in se reflectere non possunt, cum sint facultates organis affixae, et ad suum proprium obiectum determinatae. Est igitur in animantibus, praeter sensus externos, sensus internus toto corpore diffusus.

63. 2.° Est in brutis *phantasia*, nempe vis conservandi species, tam sensibus externis, quam sensu interno receptas.

Etenim indiciis evidentibus constat, bruta sensibilium absentium speciebus moveri. Nam « et per loca nota sine errore iumenta pergunt, ita graphyce S. Augustinus, et cubilia sua » bestiae repetunt, et canes dominorum suorum corpora reco- » gnoscunt, et dormientes plerumque immurmurant, et in la- » tratum aliquando erumpunt. » (*a*) Sensus autem externi, ac sensus ipse internus sensibilia absentia attingere nequit. Concludendum ergo, esse in brutis aliam quamdam vim, quae rerum olim sensu perceptarum imagines conservat.

64. 3.° Est etiam in brutis *aestimativa*. Haec definitur ab Algazele: *virtus apprehendens de sensato quod non est sensatum*, et ab aliis virtus apprehensiva intentionum, quae per sensum non accipiuntur. (*b*)

Quod autem hanc facultatem in animantibus ponere oporteat, ita breviter S. Thomas demonstrat. « Si animal moveretur so- » lum propter delectabile et contristabile, non esset necessarium » ponere in animali nisi apprehensionem formarum, quas per- » cipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium » est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt » convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam » propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta: » sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecen- » tiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae. Et si- » militer avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia » est utilis ad nidificandum. » (*c*) Alia exempla pene infinita congeri possent: huc enim pertinent ea fere omnia quae in brutis miramur maxime, per quae aliquam cum entibus intelligentibus similitudinem ipsa praeferunt.

Concludit Aquinas: « Necessarium est ergo animali quod per- » cipiat huiusmodi intentiones quas non percipit sensus exterior.

(*a*) *Contra Ep. Fundam*. c. XVII.

(*b*) Ita Auctor opusculi. *De potentiis animae*, quod est XLIII. inter opuscula S. Thomae c. IV.

(*c*) *Sum. th*. p. I. q. LXXVIII. art. IV.

» Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium,
» cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sen-
» sibili, non autem perceptio intentionum praedictarum » (*a*).

65. Solent quidem recentiores philosophi eas operationes, quas modo memoravimus, ad instinctum naturae referre. At si rem attente scrutemur, ipse naturae instinctus ad aliquid appetendum et operandum, sine hac aestimativa virtute explicari nequit; Natura enim non mechanico quodam impulsu pecudes urget, sed secundum earum naturam. Nempe movet eas ad operandum, movendo in iis appetitum; appetitum autem apprehensione aliqua moveat necesse est. Quae quidem apprehensio, quoad multa, est apprehensio rei ut delectabilis sensui, vel secus; sed non semper, ut modo ex S. Thoma notatum est. Superest igitur ut ad quaedam appetenda, et hinc ad quaedam operanda, bruta moveantur mediante aliqua alia apprehensione, quae praesente obiecto adeo iis sit naturalis; ut naturalis est visio per oculos, et auditus per aures. Non enim possunt ad haec apprehendenda devenire bruta nisi naturae determinatione: ratione enim carent atque discursu. Determinatio autem naturalis ad aliquem actum nihil est aliud, quam potentia seu facultas a natura indita, ac necessario prodiens in actum. Igitur hoc ipso quod instinctu naturae bruta moveri dicimus, dicere oportet, eam facultatem, quam aestimativam appellamus, iis naturalem esse; ac naturae instinctum in hac ipsa facultate exordiri, quum haec praesente obiecto ad actum determinatur.

66. Dices fortasse, haec omnia posse experientiae ac memoriae tribui. Sed in primis bruta ostendunt, ea quae diximus se percipere, etiam quum nulla experientia praecessit, et statim ac prima se offert occasio. Ita v. g. equus, quum primum audit leonis rugitum, quamquam leonem numquam viderit, neque actu videat, tamen contremiscit totus, ac sudore manat, fugitque praeceps si potest, aut saltem fugere conatur. Deinde, si memoriae nomine intelligas perceptionem rei ut praeteritae et ante cognitae, haec ipsa perceptio, ut acute notat S. Thomas (*b*), ad aestimativam virtutem referenda est; cum intentio praeteriti temporis sensibus externis attingi non possit.

67. 4. Demum agnoscenda est in brutis *memorativa* vis, nempe vis conservatrix earum intentionum, quas apprehendit aestimativa.

(*a*) Ibid.

(*b*) «Ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria inter huiusmodi intentiones computatur. l. c.

Nam non solum bruta conservant species, quas sensu externo perceperunt, sed etiam praedictas intentiones, quae sensibus non attinguntur. « Cuius signum est, inquit S. Thomas, quod principium membrandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens » (a).

68. Haec satis sint ad demonstrandum quod propositum est. Notandum interim, has omnes facultates ab intelligendi vi longissime differre. Intellectus enim proprium est, ut rationes rerum universales percipiat, facultatum autem huiusmodi proprium obiectum non sunt rationes universales, sed solummodo qualitates individuae et concretae. Quemadmodum enim visus in obiecto corporeo non universales colorum rationes apprehendit, sed solum individuos colores quibus afficitur, ita v. g. aestimativa facultas non communem rationem rei utilis aut convenientis, sed dumtaxat obiectum aliquod particulare, ut utile sibi aut conveniens percipit. Proinde facultates omnes huiusmodi intra sensitivum ordinem continentur.

ARTICULUS III.

Utrum anima brutorum sit intelligens

69. Mirabiles operationes, quas instinctu ductuque naturae bruta exsequuntur, quosdam philosophos adeo perculere, ut ii tandem sibi persuaderent, etiam pecudes intellectus ac rationis participes esse. Ita opinati sunt inter antiquos Empedocles, Democritus, Anaxagoras, maxime vero Pythagoras, qui easdem esse hominum brutorumque animas docuit; deinde vero Plutarchus, Sextus Empiricus, Philo, Porphyrius, aliique, quos inter Celsus « bestias » hominibus non solum sapientiores, sed etiam Deo chariores » esse, » impie asserere non dubitavit (b). Inter recentiores vero, ut alios omittam, ultro in hanc sententiam descenderunt post Lockium et Condillachium sensistae; quod mirum esse non debet: sublato enim inter sensum et intellectum omni discrimine, necesse iis erat concludere, pecudes si sensu non carent, intellectus expertes non esse. Nihil dico de materialistis, quorum haec potissima cura est, ut hominem ad belluarum conditionem deprimant.

70. E sensistarum schola in plurium quoque physiologorum

(a) l. c.
(b) Cf. Origenem *Contra Celsum* lib. IV.

scripta error iste dimanavit; quamquam ex his non pauci, quoad loquendi modum potius, quam quoad rem errare videantur. Quomodocumque sit, hi brutorum operationes, in quibus ordo ad finem apparet, alias *instinctivas* appellant, alias *intellectivas*, seu *rationales*; operationes quae semper et ab omnibus eodem modo fiunt, ad primum genus referunt; quae vero experientiam consequuntur, aut ex imitatione procedunt, ad alterum; easque in superioribus solummodo speciebus, hominisque quoad organizationem simillimis, reperiri fatentur.

Erroneas hasce opiniones, quibus essentiale inter hominem et pecudes discrimen tollitur, refutabit.

71. Propositio IV. *Bruta animantia intellectu et ratione carent.*

Prob. 1.° Sane nullus est intellectus, nulla ratio in eo subiecto, in quo nullae sunt ideae universales, quodque primitivis ipsis et communissimis conceptibus caret. Atqui sic se habent bruta animantia. Id quod, vel ex his duobus, est prorsus manifestum:

a) quod naturalibus tantummodo signis proprias affectiones manifestant, numquam autem addiscant uti vocabulis, aut aliis arbitrariis signis, ad res quas percipiunt, aut in memoria habent, significandas; licet quaedam animantes organa possideant, ad ea ipsa vocabula, quae ab hominibus adhibentur, proferenda, ut sunt v. gr. picae ac psittaci, « cum nihilominus, ut recte animad- » vertit Cartesius, homines a nativitate surdi et muti, sicque non » minus, sed potius magis quam bruta destituti organis, quibus » alii in loquendo utuntur, soleant propria industria quaedam » signa invenire, quibus mentem suam aperiant iis quibuscum » versantur, et quibus vacat ipsorum linguas addiscere. » (*a*)

b) quod neque intelligant vocabulorum, quibus homines utuntur, significationem, etsi inter homines perpetuo versentur, eosque invicem colloquentes audiant. Hoc unum ab ipsis extundere homines possunt, ut ad quaedam verba vel nutus imperanti obediant; id quod nihil aliud requirit, quam quamdam phantasmatum associationem.

Haec autem plane ostendunt, bruta animantia conceptuum universalium incapacia esse; ac nihil aliud percipere quam particularia, quae sensus afficiunt.

Quod si universale nullum percipere queunt, profecto et ad iudicia proprie dicta formanda, et ad ratiocinandum sub quacumque forma sunt prorsus imparia. Ergo.

(*a*) Dissertatio *De Methodo* § V.

72. 2.° Si intellectu et ratione bestiae fruerentur, in se suosque actus reflectere possent, ac proinde operationes suas in dies perficerent, resque plurimas quae ipsorum usibus opportunissimae forent, adhibere addiscerent, et instrumenta aliqua queis uterentur, saltem aliquando excogitassent.

Atqui nihil horum in iis perspicimus. Quae in primis suae vitae temporibus sine ulla experientia, sine ulla disciplina statim operari aggrediuntur, haec deinde semper, eademque cum perfectione uniformiter operantur; etiam tum quum, mutatis per accidens adiunctis, operatio est ad finem inepta: nullum sibi ex rerum natura adiumentum conquirunt, nisi eas solummodo res quas natura duce adhibere incipiunt, etiam antequam earum utilitatem experientia cognoverint: nec hominum inventa in suos usus convertunt, nec artes hominum imitantur, nec instrumenta ulla ad opus adhibent; eaedemque, quae primis mundi aetatibus, uniuscuiusque speciei industriae, artificia ac tota agendi ratio praesenti tempore perseverant.

73. 3.° Bruta luculenter ostendunt, nullum se bonum percipere, aut utcumque cognoscere, quod sensibile non sit. Hinc nullum in iis caussarum investigandarum desiderium, nulla indagandae veritatis cupiditas, nullus ordinis ac symmetriae amor deprehenditur. Praeterea notionibus honestatis et iustitiae, virtutis et vitii prorsus carent, moralemque imputabilitatem, aut obligationem non agnoscunt. Sensibilia solummodo bona, et ad animalem vitam pertinentia inquirunt, et corporeae solum voluptatis desiderio, aut doloris timore moventur.

Quis autem inducere in animum poterit, ens intelligens esse, quod bonis solummodo sensibilibus afficiatur, quodque nec veritatem, nec ordinem, nec necessarias entium relationes ullo modo intelligat?

74. 4.° Intelligentiae comes individua est libertas arbitrii, qua sub iisdem adiunctis possit voluntas ad contradictorias actiones, aut disparatas, aut etiam contrarias se convertere. Atqui nulla plane libertas huiusmodi in brutis: Omnia enim cuiusque speciei individua in iisdem adiunctis eadem operantur; semper enim bonum sensibile praesens, eaque ad quae natura inclinantur appetunt, et quantum possunt prosequuntur. Ergo non arbitrio se regunt, sed suapte natura uniformiter moventur ac determinantur.

75. 5.° Demum nullae sunt brutorum operationes quae intelligentiam ac ratiocinium necessario requirant.

Non operationes specierum inferiorum quas ipsi physiologi ad

instinctum referunt (69). Et re quidem vera, 1.° si huiusmodi operationes ad intelligentiam ac ratiocinium referendae essent, concludere oporteret insecta multa imperfectissima intellectus perfectione hominem longe superare. Nam si brutorum industriae atque artes ad cibos seligendos atque servandos, ad venandum ac praedandum, ad medicamina adhibenda, ad mansiones sibi ac proli aedificandas, ad prolem alendam, nutriendam, defendendam, ad cognoscenda transmigrationum tempora, ad societatem quamdam intra se ineundam, si haec inquam omnia, aliaque multa consilio ac rationi tribuenda essent, fateri iam deberemus, *a*) bruta animantia cognoscere naturae corporeae leges, geometriam, mechanicas aequilibrii leges, virtutes herbarum, proprium organismum; praevidere futuras et sui et prolis, quam quaedam animantes numquam videbunt, necessitates; immo et ventos et tempestates prospicere; tum *b*) sine experientia, sine magistro, sine praeviis tentaminibus aut erroribus, summa prudentia ac sagacitate, deducere ex his omnibus cognitionibus, quae sibi agenda sint, quae cavenda, quae vitae ratio instituenda, quibus operibus vacandum. Id quod proculdubio humanam omnem facultatem longe superat.

2.° Homo qui intellectu ac ratione pollet plurima agit ex naturae instinctu, quae multam et finium et mediorum cognitionem supponere videntur; cum tamen nesciat prorsus eius ratio, quomodo aut cur illa agantur. V. gr. ex mero instinctu homo exercet ea quae pertinent ad respirationem, variosque musculos contrahit ad varias sui corporis partes movendas, et aequilibrii leges servat, similiaque multa optime facit, sola duce natura, quae quomodo fiant vix aliquo modo, multarum scientiarum accersitis subsidiis, cognoscere paucissimi possunt. Si haec igitur ab homine fiunt sine rationali cognitione, quanto magis existimandum erit, inferiora animantia in suis operationibus naturae solummodo instinctum sequi?

76. Quod attinet ad superiorum specierum operationes, profecto ad eas explicandas necessario facultates omnes ordinis sensitivi, quas supra descripsimus (61, seq.), supponendae sunt; at nihil est in iis quod nos cogat ad intellectivam cognitionem, ideasque universales brutis tribuendas. Sufficit enim ad eas explicandas, sive voluptas operationi insita, sive dolor quem operatio avertit, sive alia quaevis sensatio, sive aestimativus sensus, quo aliqua ut sibi utilia percipiunt aut noxia, sive phantasia aut memoria, quae rebus in praesenti perceptis applicat phantasmata,

quae rei eiusdem, vel rerum similium alio tempore perceptarum, speciebus associata sunt.

77. Haec quam memoravimus, phantasmatum associatio nominatim explicat tum eas brutorum operationes, quae ex casuum similium expectatione, quasi per analogiae argumentum, procedere videntur, tum quae ab iis peraguntur, quasi ex habitu quodam, educatione ac magisterio hominum inducto. Nisi quod in primo casu associatio haec phantasmatum naturalis est, in altero artificiosa et ab hominis industria. Tota enim bestiarum educatio huc tandem redit, ut cum aliquo hominis imperio vel signo phantasma voluptatis vel doloris in bruti imaginatione coniungatur, ac repetitis actibus firmiter imprimatur (O. 188, 3.°).

ARTICULUS IV.

De vitae animalis principio

78. Principium animalis vitae dicimus id, quo corpus organicum sensum ac motum habet. Hoc et vulgus et philosophi *animam* appellant. Pluribus porro, quae occurrunt, quaestionibus ad opportuniorem locum reiectis, heic statuere tantummodo volumus quae ad animae brutorum naturam pertinent.

Propositio V. *Anima brutorum est simplex et indivisibilis.*

79. Est simplex, quia ex partibus essentialibus non constat: est indivisibilis, quia non est formaliter extensa, nec in partes integrantes resolvi potest; sed tota est in toto corpore, ac tota in singulis eius partibus. Plurimi porro ex aristotelicis huic propositioni adversabantur; quorum alii probabilius exsistimabant, animas brutorum omnium divisibiles esse; quidam etiam opinabantur eas ex partibus heterogeneis constare; alii vero, quamquam animas imperfectorum animantium divisibiles esse censerent, animas tamen animantium perfectorum indivisibiles esse docebant. Inter hos est angelicus Doctor ac S. Bonaventura. Sed post exagitatas cum materialistis controversias, vix ulla iam hac de re dubitatio superesse potest. Itaque animantium quorumcumque animas, etiam imperfectorum, videlicet omnem prorsus animam sensitivam, simplicem et indivisibilem esse cum communi sententia contendimus.

80. Assumptis quae paullo ante dicta sunt de vi sentiendi (57, seq.), de vi appetendi (59), de interno sensu (61, 62), argumenta ad propositionem statutam demonstrandam nullo nego-

tio construes, iuxta ea quae mox subiiciemus, ad animae humanae simplicitatem probandam.

81. Binae sunt huius loci speciales difficultates.

1.ª Quum aliqua pars ab animali abscinditur, haec aliquanto tempore se movet. Immo quaedam animalia, exsecto capite, toto adhuc corpore se movent, ut v. gr. muscae, quae capite mulctatae volant. Quin etiam reptiles in binas partes divisae, secundum utramque partem vivere pergunt. Ergo in his anima dividitur.

2.ª Annulata quaedam, ut lumbrici terrestres, si in plures partes dividantur, unaquaeque pars novum eiusdem speciei individuum constituit. Fluviatilibus vero polypis, quos hydras vocant, utcumque dissectis, tot animalia fiunt quot partes.

82. Ad 1.m respondebis *negando,* partes decisas vivere, quamvis se moveant. Ille enim motus est continuatio motus vitalis, quem animal dolore exstimulatum, in ea parte quae abscindebatur, excitavit. Partes vero decisae ab animalibus frigidi sanguinis impressum motum diutius, quam in ceteris, conservant. Sed illa pars solummodo post divisionem vivere pergit, in qua sunt organa vitae essentialia. Notandum quoque, animalium huiusmodi organismum contractilitatis vim, etiam post mortem, longiori tempore retinere; ita ut stimulatis vi externa musculis, membra omnia agitari conspiciantur. Muscae vero amputato capite volant, quia adhuc earum corpus non est anima viduatum. Negabis igitur ex his, quae opponuntur, concludi posse animarum divisionem.

83. Ad 2.m respondendum est, non dividi animas, sed animalia multiplicari corporis divisione. In annulatis enim organa omnia ad vitam necessaria extenduntur uniformiter ab una extremitate ad alteram, ita ut unumquodque transversale segmentum organa omnia essentialia contineat, et a toto vix differat, praeterquam longitudine. Quum ergo unum segmentum a reliquo dividitur corpore, ab animae prioris dominio subtrahitur, novaque informatur anima, quo fit ut novum sola divisione animal generetur. Quare huiusmodi animalia *fissipara* vocantur, quia hac sui divisione novos quodammodo foetus parere possunt, quemadmodum arbores per taleas propagantur.

Idipsum probabilius, ut ceteras hypotheses omittam, dicendum de hydris: nisi quod hae multiplicantur divisione utcumque peracta, quia massa quadam uniformis ubique naturae constant, in qua unaquaeque pars easdem functiones exsequitur; ac pro-

pterea nulla earum ad totius vitam necessaria est, unaquaeque autem in se continet quidquid ad vitam, quantum est ex corpore, requiritur. Quare mirandum non est, si quacumque parte abscissa, novum in ea procreetur animal; eoque minus hoc mirandum est, quod naturalis horum animalium propagatio fit per erumpentes gemmas, quae in quosdam quasi ramulos crescunt, ac sponte dein ab animali genitore separantur. Quare animalia haec *gemmipara* appellantur.

84. Corollaria 1.^{m} *Anima brutorum non educitur ex potentia materiae;* quae Aristotelis opinio fuit. Nam qui hanc opinionem sequi vellet, is, ut de plantis agentes diximus (33), totum de corporum principiis peripateticum systema amplecti deberet cum omnibus consectariis, quae in citato loco notavimus.

Si vero, ut apud nos indubitatum est, materia animati corporis sunt tandem aliquando eaedem atomi, quibus cetera corpora constant, plane repugnat, ex materia huiusmodi educi posse brutorum animam. Haec enim anima est simplex et indivisibilis. Repugnat autem, e subiecto multiplici educi, eique inhaerere aliquid simplex, inextensum, indivisibile (C. 132, *b*). Haec autem deductio valet, ut manifestum est, etiamsi quis elementa corporum ultima esse puncta simplicia opinaretur.

2.^{m} *Anima brutorum est substantia.* Nam neque corpus est, nec corporis qualitas, aut affectio, aut temperamentum. Haec enim omnia divisibilia sunt, et cum corpore dividuntur.

3.^{m} *Eadem non potest oriri nisi per creationem.* Patet ex dictis in Ontologia (O. 372) Non itaque activitati generantis originem debet.

4.^{m} *Est dependens a corpore quoad omnes suas operationes.* Omnes enim bruti facultates intra sensitivum ordinem continentur (68). Actus autem facultatum sensitivarum sine corpore exerceri nequeunt: eorum enim subiectum neque anima est, neque corpus, sed compositum ex utroque (L. 458). Igitur nullum actum anima sensitiva exercere potest independenter a corpore.

5.^{m} *Non tamen ex se a corpore dependet quoad ipsum esse.* Nam neque accidens corporis est, neque forma materialis dici potest (1.°): est autem substantia. Ergo per se est.

6.^{m} Hinc intelliges quo pacto dici possit *subsistens*, quo pacto non possit. Subsistens *latius* acceptum excludit inhaerentiam in altero, ut in subiecto; ac proinde opponitur accidenti et formae materiali; et hoc pacto acceptum idem est ac substantia. *Pressius* vero, subsistens excludit imperfectionem partis; ac dicitur

de iis omnibus quae non sunt in alio ut in toto: quare hoc sensu idem est ac suppositum (O. 168, 2.°; 166). *Anima igitur sensitiva est subsistens primo modo, non autem altero.*

7.^m Tandem *anima brutorum a corpore soluta et vivere, et esse desinit ;* non quidem corruptione sui, sed annihilatione naturae eius debita, ut communi sententia receptum est.

Primo quidem, quia bruti anima corpore exuta non est amplius vitae capax. Eius enim vita sensitivae facultatis operationibus tota continetur; ac proinde a corpore tota dependet. Cum igitur vivere extra corpus non possit, nulla est amplius ratio, cur inutilis illa quae superest, exsistentia conservetur.

Deinde quia belluinae animae finis informatio tantummodo est corporis, non vero perfecta felicitas in Creatoris sui cognitione et amore constituta, ad quam quidem assequendam immortalitas necessaria est.

Demum quia anima eiusmodi nec meriti nec demeriti capax est, ex quo nulla ipsi praemia, poenae nulla debentur.

LIBER SECUNDUS

CAPUT I.

DE ANIMAE HUMANAE NATURA

ARTICULUS I.

Praevia quaedam

85. Homo, in quo quaecumque in hac rerum universitate mirabilia sunt, compendio quodam collecta emicant, non vegetalia solum ac sensitiva, sed etiam intellectuali vita vivit. Quae tres vitae sic se mutuo excipiunt in illo, ac tam harmonicae consertae sunt, ut unaquaeque a reliquis duabus, plus minusve, licet diversimode, quoad proprios actus dependeat. Sed miranda haec connexio, quemadmodum hominis auget dignitatem ac pulcritudinem, ita quaestionem de humanae vitae principio non parum impeditam facit. De quo haec ex ordine quaerenda occurrunt. Primo an sit aliquid a corpore distinctum: secundo sitne unum an vero multiplex: tertio quomodo cum corpore uniatur: quarto quaenam sit eius origo: demum quaenam eius duratio. Ad primam questionem veniamus.

86. Infinita res esset, si omnes tam veterum graecorum, quam recentiorum materialistarum de animi humani natura erroneas opiniones recensere vellemus. Omnes tamen hac in re aberrationes huc redeunt: animam esse ipsum hominis corpus, vel eius partem, vel qualitatem aut temperamentum, vel subtiliorem aliquam purioremque materiam; animi vero operationes esse motus, vel conatus ad motum.

Omnia igitur materialistarum systemata refellemus, si ostenderimus, animam humanam nec corpus esse, nec esse dependenter a corpore. Ostendemus porro eam non esse corpus, eo quod est simplex; non esse dependenter a corpore, eo quod est spiritualis.

87. Ut autem de nominibus quaestio non fiat, haec praenotamus. 1.° animae humanae nomine intelligimus principium illud per quod homo sensitivus est, cogitat ac vult: in qua definitione nemo profecto dissentire potest.

2.° Animam *simplicem* dicimus et quoad *quantitatem*, et quoad

essentiam. Quoad quantitatem, quia nec constat ex partibus integrantibus, nec in partes integrantes resolvi potest. Quoad essentiam vero, quia non constat ex pluribus partibus constitutivis, nec in eas potest resolvi.

3.° Adverte porro, animam esse quidem simplicem secundum quantitatem, sed *non in genere quantitatis.* Simplex enim secundum quantitatem dupliciter dicitur; nempe vel *intra genus continui,* vel *extra totum continui genus.* Quod simplex est secundum quantitatem intra continui genus, in ipso continuo situm determinatum habet, ut limes seu longitudinis, seu temporis, ac mente solummodo a continuo abstrahitur, nec potest per se in rerum natura consistere. Et etiamsi quis punctum per se exsistens conciperet, hoc punctum anima esse nequit. Anima enim, ut alia omittam, certe non punctum humani corporis occupat, sed totum corpus, aut certe aliquam eius partem divisibilem: praeterea corpora sentit ac percipit. Punctum autem non potest occupare nisi punctum, nec sentire nisi punctum, si tamen vel punctum sentire queat.

Id vero quod est simplex extra continui genus, extensione quidem formali caret, et nihilominus, quoniam in extensione situm sibi essentialem non habet, extensum corpus occupare potest, illudque intime penetrare ac pervadere, eoque mediante ab aliis corporibus affici, eaque percipere, si ceteroqui hac vi sit instructum.

4.° Demum substantiam *spiritualem* vocamus substantiam simplicem, quae in suis operationibus, saltem quibusdam, ab organorum materialium concursu est independens; adeoque non indiget corpore ut sit, et agat.

ARTICULUS II.

De animae simplicitate

88. Propositio I. *Anima humana est simplex tum quoad quantitatem, tum quoad essentiam.*

Probatur 1.ª pars. *Est simplex quoad quantitatem.*

1.° Quod extensum est, non potest per se extensum, ac proinde corpora, percipere.

Si enim subiectum extensum posset per se, triangulum v. gr. percipere, profecto sensibilis repraesentatio trianguli ita in eo fieret, ut singulae trianguli partes in distinctis extensi percipientis

partibus repraesentaretur, quemadmodum fit in speculo. Igitur unaquaeque extensi percipientis pars unum trianguli latus ad summum perciperet; nulla vero pars omnia latera simul, totumque triangulum. Singulae enim partes percipere quidem poterunt id quod ipsas afficit; at ea quae ceteras partes afficiunt percipere certe non poterunt. Ergo nihil est in extenso quod triangulum percipere queat.

Diximus porro quamlibet extensi partem unum trianguli latus ad summum percipere posse: sed neque hoc concedere licet, spectata illa parte per se. Si enim et ipsa extensa est, perciperet per partes; unaquaeque igitur pars aliquam lineae portionem, nulla vero lineam totam perciperet.

Est igitur manifestum id omne quod extensum est, extensionem percipere non posse per se. Ex his sic arguere licet. Homo extensionem percipit, quum corporea organa a corporibus circumstantibus afficiuntur. Sed corporea organa, ut quae extensa sunt, inepta per se sunt extensioni percipiendae. Ergo praeter corpus et organa corporea, est in homine principium aliud inextensum ac plane simplex, quo homo ipse fit extensioni percipiendae idoneus. Principium autem per quod homo sentit, vocamus animam. Ergo anima hominis est simplex.

89. 2.° Unusquisque sibi conscius est, se plures ac diversas eodem tempore sensationes experiri, easque inter se comparare. Sed et ad haec subiectum quod extensum sit, est per se prorsus ineptum.

Etenim diversae istae sensationes vel manent in diversis partibus, vel ad unam confluunt.

Si sunt in diversis partibus, nulla pars omnium simul conscia esset; nulla posset inter diversas sensationes comparationem instituere.

Si in una parte, quaero ulterius, utrum haec pars sit simplex, an vero extensa. Si simplex, iam non est extensum quod plures sensationes habet, easque comparat: habemus animam simplicem. Si composita redibit argumentum.

90. 3.° Anima humana se in se reflectit, omnesque suas affectiones relegit et expendit, ita ut vere in se totam redeat tota.

Atqui ens extensum huiusmodi reflexionis capax non est. Reflexio enim extensi in seipsum hoc solum modo fieri potest, ut una pars eius super aliam inclinetur partem, non vero ut una pars in seipsam, aut totum in totum redeat, quod est impossibile. Ergo.

91. Prob. 2.ª pars. *Anima est simplex quoad essentiam.* Facile autem notabis argumenta, quae subiicimus, primam quoque partem demonstrare.

1.° Anima habet ideas, quae etiamsi pluribus notis constent, sunt tamen in indivisibili positae (O. 48), ita ut qui simul non teneat notas omnes, quae ideam A constituunt, aliam quidem ideam habere possit, non tamen ideam A.

Dico igitur: ideae quas animus habet, haberi nequeunt a subiecto composito. Ergo animus simplex est quoad essentiam.

92. Prob. Ant. Si idea v. gr. iustitiae est in subiecto composito, vel est per omnes eius partes divisa, vel in una tantum parte residet, vel tota est in singulis partibus.

Si primum dicas, unaquaeque pars percipiet, si placet, elementum iustitiae, aut melius dimidiam, decimam, centesimam partem integrantem huius ideae; quod quidem plane absurdum est: sed nulla pars compositi huius percipientis, neque etiam partium collectio ideam habebit iustitiae. Praeterea ideae illae simplicissimae, v. gr. entis, veritatis, aliaeque huiusmodi, in quibus compositio nulla est, quomodo possunt concipi divisae in partes?

Si alterum, in primis haec una pars esset animus, non totum compositum: deinde haec pars quae iustitiae ideam habere ponitur, vel est simplex, vel composita. Si simplex, ergo fatentur, simplex esse quod cogitat; si composita, redibit argumentum, donec pervenias ad simplex.

Si tertium, 1.° admittis tot cogitantes quot partes sunt in composito; quod quidem est gratuitum, inutile, et absurdum; 2.° redit interrogatio: singulae istae partes sunt ne simplices, an vero compositae? Et sic redit argumentum.

93. 2.° Animus plures inter se ideas comparat, earumque relationes deprehendit; ideasque in iudicio componit affirmando, ac negando separat. Haec omnia subiectum prorsus incompositum necessario requirunt. Primo quidem ut instituatur comparatio, quemadmodum dictum est in prima parte (90); deinde vero, quia actus simplicissimus affirmandi vel negandi concipi prorsus nequit divisus in partes; ac proinde non potest exsistere nisi in subiecto simplici (91).

94. 3.° Volitio est tendentia quaedam in obiectum cognitum. Nullus ergo potest exseri voluntatis actus, nisi cognitio aliqua voluntati praeluceat, obiectumque proponat.

Pone nunc in subiecto non simplici volitionem. Erit in illo

etiam cognitio. Dic quaeso, utrum cognitio et volitio pertineant ad diversas partes, an vero utraque in una eademque parte residcat.

Si primum dicitur, absurdum dicitur, et quia est contra intimum sensum, et quia impossibilis volitio est, nisi in eo qui vult sit cognitio.

Si alterum, non te extricabis, nisi subiectum in quo est et cognitio et volitio dicas esse simplex.

95. 4.° Tandem animus libertate gaudet indifferentiae. Itaque si ex partibus coalescit, vel omnes ac singulae partes seorsum sunt liberae, vel solum earum collectio, vel una tantum.

Si primum, iam in una anima sunt plura subiecta quae volunt. Praeterea quoniam singulae partes sunt suorum actuum dominae, poterit altera pars velle, altera nolle obiectum idem. Haec quis credat?

Si secundum, quomodo potest exsurgere aggregatum libertate gaudens, cum nulla pars seorsum accepta libera sit?

Si tertium, nisi dicas illam unam partem simplicem, redibit argumentum semper.

96. Patet itaque 1.° animam humanam neque esse corpus humanum, neque eius partem, neque ullum plane corpus. Omne enim corpus compositum est, exstensum, divisibile: anima autem simplex.

Patet 2.° animam non esse qualitatem, affectionem, temperamentum qualitatum corporis. Haec enim omnia composita sunt, extensa et divisibilia quemadmodum est corpus.

Patet igitur 3.° animam esse substantiam a corpore distinctam.

ARTICULUS III.

De animae spiritualitate

97. Propositio II. *Anima humana est ens spirituale.*

Demonstratur. Principium simplex quod in quibusdam suis operationibus a materiali organo sit independens, est ens spirituale (87, 4.°). Atqui anima humana est huiusmodi, tum in intellectus, tum in voluntatis operationibus. Nam.

98. 1.° Potentia quae sit materiali organo defixa et per illud agat, valde laeditur a proprio obiecto, et ad sua munia fit inepta, si quando hoc vehementissime ipsam afficiat. Sic laeditur videndi facultas luce vehementi, et auris magno strepitu obsurdescit,

et phantasia patitur, si qua imago praeter modum ipsam commoveat. Ratio est, quia in hac praevalida obiecti actione corporale organum stimulos experitur excessivos et violentos, unde et ipsum vitiatur, et fit animae instrumentum ineptum.

Ast in intelligendi facultate longe aliter se res habet. Tunc enim maxime recreatur ac roboratur intellectus, quum obiecti sui actionem, maxime persentit; ita ut nulla re magis delectetur ac proficiat, fiatque aptior ad cetera cognoscenda, quam quum altissimas veritates perfecte cognoscit, earumque evidentiam intente contemplatur.

Ergo intellectus non est potentia organo materiali defixa.

99. 2.º Si quae sunt operationes ab organo materiali independentes, sane illae sunt quae non solum huiusmodi adiumento non egent, sed etiam per illud exerceri nullo pacto possunt. Iamvero operationes intellectus per organum materiale exerceri non posse, certissimum est.

Etenim *a*) ea cognoscit intellectus, quibus organum materiale nullatenus affici potest. Huiusmodi sunt possibilitas impossibilitas, necessitas contingentia, negationes et privationes, simplicitas, aeternitas, honestas, turpitudo, ius, officium et alia huiusmodi mere idealia obiecta. Ad haec de spiritu, de Deo cogitat, et simplicissimas animi affectiones per conscientiam relegit. Haec omnia, cum materialia obiecta non sint, sed materia multo sublimiora, corporali instrumento attingi non possunt; corpus enim non potest nisi corpus tangere; ex quo sequitur potentiam, quae his afficitur, quae haec concipit, materialis organi adiumenta prorsus respuere.

b) Intellectus insuper ipsas res sensibiles modo multo nobiliori cognoscit, quam per impressiones organicas percipi queant. Dum enim sensus individuorum praesentia afficitur, mens universales in illis rationes contemplatur, cuiusmodi sunt ratio entis, unius, veri, boni, rationesque omnes genericae ac specificae, quas abstrahit a concretis, et separatim concipit, et inter se coniungit, aliisque applicat obiectis. Relationes praeterea multiplices inter experientiae obiecta cognoscit, similitudinis, aequalitatis, caussalitatis et dependentiae, medii et finis, successionis, ordinemque rerum et pulchritudinem.

c) Cogitat insuper et cognoscit multa, quae quamquam sensibilia sint, sensus tamen numquam affecerunt. Sic uno quovis individuo obiecto percepto, cognoscit infinita alia huic similia posse exsistere; et cognita caussa eiusque natura, effectus fu-

turos, aut loco dissitos, vel certo praenuntiat, vel probabiliter divinatur, et vicissim cognito effectu, caussae exsistentiam ac naturam ratiocinando deducit. Atqui materiale organum iis solum affici potest, quae praesentem in illud actionem exercent, aut olim exercuerunt. Ergo.

d) Tandem de rebus sensibilibus quandoque mens decernit contra id quod sensibus percipitur; dumque v. gr. oculi vident remum sub aqua confractum, aut solem bipedalis magnitudinis, mens illusionem corrigit, et remum iudicat integrum, solemque tellure multo maiorem. At facultas quae hoc pacto iudicat, organica esse nequit. Omnis enim organica facultas ab impressionibus in organo receptis ad actum determinatur.

100. 3.° Si voluntatem hominis consideres,

a) eius appetitio non est ad bonum quod organa sensitiva afficit, quod est bonum animalis vitae, limitata; sed immensitatem quamdam habet capacitatis ac desiderii. Etenim quemadmodum intellectus bonum in genere apprehendit, ita haec ad omne bonum fertur

b) et ad illud in primis quod omnem corporum ac materiae conditionem excedit. Quare maxime delectatur veritate, scientia, virtute, honore, ordine, pulchro, sublimi et similibus; prae quibus interdum bona omnia sensibilia et corporea contemnit. His autem obiectis omnibus moveri non potest organica potentia, quia ab his organa affici nequeunt.

c) Tandem hominis voluntas est libera, nimirum quamquam ad agendum excitetur ab obiecto, tamen per arbitrii indifferentiam ad agendum, vel non agendum se ipsa determinat. Sed facultas quae sit organis alligata, semper ad obiecti praesentiam determinatur ad actum, nec indifferens esse ad agendum, nec se ipsa determinare potest.

101 COROLLARIA 1.^{m} Ex his omnibus iterum deduces: *animam humanam esse substantiam.* Nam 1.° per se multa agit et independenter a corpore. Ergo per se est et independenter a corpore. Praeterea 2.° est subiectum unum et constans plurimarum affectionum. Tale autem subiectum est substantia.

2.^{m} *Ne divina quidem virtute fieri potest ut materialis substantia intelligendi ornetur facultate.* Nam quamquam anima materiam informans, in ea et per eam sentire queat, tamen materia per se neque sensitivae perceptionis capax est, ut vidimus (89, 90). Multo magis ergo repugnat, intelligentiae operationes ab ipsa exerceri; cum ad has operationes exercendas ne

instrumenti quidem munus sortiri possit, ut modo demonstratum est. Lockius ergo qui de hoc dubitat, vehementer errat.

ARTICULUS IV.

Difficultates

102. Ob. I. Affirmari nequit cogitandi facultatem non posse exsistere in materia. Etenim.

1.° Ideas tum materiae, tum cogitationis plane inadaequatas habemus.

2.° Materia organica mirabiles adquirit proprietates. Ergo si exquisitiori quadam organizatione conformaretur, fortasse etiam cogitare posset.

3.° Eoque magis quod insunt materiae proprietates quaedam simplices, ut sunt velocitas, vis motrix, attractio, vegetatio, vires multiplices. Ergo.

Resp. *Nego ant.*

103. Ad 1.^{m} *Dist.* ita tamen ut cognoscamus eiusmodi proprietates tum materiae, tum cogitationis, quae simul consistere non possunt, *conc.;* secus, *neg.* Materia enim est essentialiter composita et extensa, et non potest agere nisi in materiam. Cogitandi autem facultas requirit subiectum incompositum et inextensum, et obiecta prorsus immaterialia attingit. Etsi igitur intimam materiae naturam ignoremus, novimus tamen materiam extensionis subiectum esse, atque adeo cogitandi facultate pollere non posse: nisi dicere velis, idem subiectum proprietatibus contradictoriis et contrariis constare posse.

Ad 2.^{m} *conc. ant.; neg. consequentiam.* Organizatio enim, utcumque perfecta, materiae essentiam non mutat.

Ad 3.^{m} *Dist.* Ideae abstractae harum proprietatum exhibent aliquid simplex, *conc.;* ipsae proprietates ut sunt in materia simplices sunt, *neg.* Insuper *neg. consequentiam.*

104. Proprietates istae relationem continent, quae est aliquid indivisibile, prouti ab intellectu concipitur. At relationum istarum fundamentum, seu proprietates ipsae in se, non sunt aliquid a materia distinctum, adeoque sunt aliquid compositum et divisibile.

Revera velocitas est relatio spatii ad tempus: reipsa autem est corpus in motu.

Vis motrix est productum ex velocitate in massam corporis; ac proinde, ut ipsa massa, divisibilis est.

Attractio, quidquid sit in se, est et ipsa relatio quaedam, quae certe a corporis massa et distantia pendet.

Vegetatio continetur viribus absorbendi, assimilandi et crescendi per intus-susceptionem, quae omnes a multarum partium structura, dispositione, coniunctione pendent, et motu peraguntur.

Vires denique omnes, quibus materia pollet, essentialiter sunt extensae, compositae ex pluribus, et cum inertia sociantur; non enim possunt semetipsas ad actum per se determinare.

Tandem vires omnes actusque materiae versari non possunt, nisi circa materiam, obiecta vero immaterialia attingere nequeunt. Etiamsi igitur daremus eas esse simplices, semper tamen negandum foret, materiam intelligere posse.

105. Inst. 1.° Cartesiani docuerunt bruta esse machinas mere corporeas. Atqui bruta sensationes experiuntur.

Resp. *Dist. mai.* Et simul docuerunt bruta nullas experiri sensationes, *conc.;* secus *nego.* Quod si qui aliter docuerunt, pessime docuerunt.

Dist. min. Si sunt machinae, *neg.;* si animam habent simplicem et inextensam, *conc.* (88, 89).

106. Inst. 2.° Saltem nihil vetat, quin existimemus, ultima materiae elementa vi cogitandi donari posse.

Resp. *Nego.* Etenim si elementa materiae ultima ponantur extensa, ea posse cogitare ex dictis est manifeste impossibile. Si vero ponantur esse puncta simplicia.

1.° Difficultas non est ad rem: etenim elementum materiae simplex non est materia, nec corpus, nec res extensa.

2.° Negari posset haec suppositio ex dictis alibi (C. 49, seq.); sed non est modo ineunda huiusmodi quaestio.

3.° Etiam data hypothesi, negandum est, hoc elementum posse esse sentiendi principium, ut supra dictum est (87, 3.°).

4.° Quomodo vero veritas, virtus, universalia puncto attingi poterunt? Multo magis ergo repugnat punctum intelligere.

Igitur ultima materiae elementa, etiamsi simplicia ponantur, cogitandi vi donari non possunt.

107. Ob. II. Cogitatio non pugnat cum extensione et compositione.

Etenim 1.° diversae partes compositi, incompleta vi cogitandi praeditae, ita conspirare inter se possunt, ut una exinde cogitatio nascatur; quemadmodum ex gr. in horologio singulae partes horas non designant, sed ex omnium conspiratione horae designantur.

2.° Cogitatio omnis explicari potest per motum partium subtilissimarum.

108. Resp. *Nego ant.*

Ad 1.^m^ *Neg.* In primis vis cogitandi incompleta absurde supponitur. Vis enim cogitandi est vis sibi repraesentandi obiecta, ac potissimum obiecta simplicissima quae organo corporeo attingi nequeunt (99). Vel ergo habetur ex toto, vel nullatenus habetur. Praeterea, data etiam hac suppositione, numquam posset et hisce incompletis cogitationibus cogitatio completa exsurgere. Cogitatio enim non est actio transiens ad terminum externum, sed actio immanens (O. 259), cuius terminus est essentialiter intra ipsum agens: subiectum enim cogitans sibi ipsi obiectum repraesentat non alteri. Iam vires illae, quarum actio transiens est, et in termino externo completur, possunt utique ita disponi, ut omnium virium, vel immediate, vel mediate, unus idemque sit terminus, utque omnes simul id efficiant, quod seorsum singulae efficere non valent. At vires quae terminum externum non habent, sed solum internum, non possunt simul ita confluere, ut ex virium coniunctione una activitas confletur. V. dicta (91, seq.)

Ex his patet nullam esse adductam paritatem.

109. Ad 2.^m^ *Neg.* Assertionis falsitas pluribus argumentis evidenter ostenditur: unum hoc nobis sufficiet.

Si omnis cogitatio motu constat, quum plures habeo perceptiones, plures in partibus illis tenuissimis excitari motus, dicere oportebit. Peto iam, an motus isti sint in diversis partibus, an vero in una tantum.

Si sunt in diversis, nulla pars omnium simul perceptionum sedes esset, nulla esset omnium conscia.

Si sunt in una tantum, iam una eademque pars pluribus motibus distinctis inter se atque diversis gaudere posset. Sed duo haec supra modum absona sunt.

1.^m^ quia motuum materialium lex est, ut quum duo motus idem punctum materiale urgent, confundantur in unum motum compositum, qui a componentibus est plane diversus.

2.^m^ quia diversitas motuum a diversa celeritate vel directione puncti materialis exoritur. Sed plane absurdum est, unum idemque punctum moveri simul in plures directiones; absurdum pariter, moveri simul diversis celeritatibus, quia excessum maioris spatii supra minus percurreret simul et non percurreret.

Nec iuvat si dicas, motus sibi succedere rapidissimos. Si enim singuli sunt in diversis partibus, nihil proficit hypothesis. Si vero

in eadem, aut secundus motus fit durante adhuc primo, aut non. Si primum, redit argumentum; si alterum, non satisfit experientiae.

110. Ob. III. Anima vel est ipsum corpus humanum, vel certe substantia corporea. Nam

1.° ut multi docent, recipitur in corpore, et per totum corpus diffunditur.

2.° Quod non est extensum non potest affici a corporibus. Anima autem afficitur a corporibus.

3.° Quod non est extensum non potest percipere corpora.

111. R. *Nego ant.*

Ad 1.^m^ *Dist. 1.^m^ partem:* recipitur in corpore, ut corpus recipitur in alio corpore, aut accidens corporeum in suo subiecto, *neg.;* ut substantia simplex et vitae principium, *conc.*

Dist. 2.^m^ partem: diffunditur per totum corpus, i. e. circumscriptive in illo distenditur *neg.;* definitive exsistit in illo et agit in illo, *conc.*

Ad 2.^m^ *Dist. mai.* Quod non est extensum i. e. quod est punctum geometricum, non potest affici a corporibus, *conc.;* quod est substantia simplex et quantitatem corpoream excedens, *subd.* si vis haec non sit corpori coniuncta, *omitto;* si sit corpori coniuncta, *neg.*

Ad 3.^m^ *Dist. mai.* Quod est punctum geometricum non potest corpora percipere, *conc.;* quod est substantia simplex, *subd.*, non potest corpora percipere secundum rationes intellegibiles, *neg.;* per impressiones organicas, *subd.* si non sit organis coniuncta, *conc.;* si sit coniuncta, *neg.* Tantum porro abest ut anima dici debeat extensa, quia percipit in organis extensum, ut immo ex hoc ipso probetur esse simplex, ut vidimus (88, 89).

Haec omnia, quamquam prolixiore tractatione digna, sufficit tamen innuere, ut difficultates oppositae concidant.

112. Inst. Anima subest iisdem omnino vicissitudinibus ac corpus. Etenim

1.° Crescit et senescit crescente ac senescente corpore.

2.° Si organicae functiones perturbantur, perturbantur quoque intelligentiae operationes.

3.° Facultatum mentalium evolutio pendet a conditionibus corporis, et a caussis externis quae in corpus agunt.

4.° Tandem animus semper movetur cum corpore.

113. Resp. *Dist. ant.* non tamen semper, nec eodem modo, *conc.;* semper et eodem modo, *nego.*

Dico primo generatim: *non semper* animum iisdem omnino vicissitudinibus subesse, quibus corpus subest. Nam

1.° saepe corpore crescente, animi facultates non perficiuntur.

2.° In iuventute, quum corpus est maxime robustum, vis mentis et iudicii maturitas minor est, quam in senectute, quum corpus fit debile et languescit.

3.° Quae corporis evolutioni atque incremento prosunt, saepe animo nocent: itemque quae mentem faciunt validiorem, saepe corpus debilitant.

4.° Saepe animus adversatur quae organis corporeis grata accidunt.

5.° Corpore coacto ad aliquid agendum, animus ad volendum non cogitur.

6.° Abscisso v. gr. brachio, animae pars non abscinditur etc.

114. Dico secundo: *non eodem modo,* ut ex dicendis patebit.

Ad 1.m *Dist.* Anima crescit et senescit eodem modo ac corpus, *neg.;* diverso, *subd.,* quia est identica cum corpore, *neg.;* ratione unitionis cum corpore, et dependentiae, ab illo, *conc.*

Crescit corpus quoad ipsam substantiam, novarum partium susceptione: crescit animus solum quoad habitus, experientia videlicet, scientia, arte, virtute et aliis. Ad haec autem recipienda incrementa, diuturnum actuum exercitium, ac praeterea organorum materialium usus multiplex, nec non perfectio quaedam requiritur. Hinc patet, cur animus aetate perficiatur, quemadmodum aetate perficitur corpus, sed diversa ratione.

Patet etiam, cur in senibus senescere dicatur senescente corpore. Senescit enim animus in eo quod, senescente corpore, decrescit phantasiae ac sensitivae facultatis vigor. Cum enim hae facultates per organa exerceantur, debilitatis organis, et ipsae languescant oportet.

Ad 2.m *Dist.* perturbantur ratione sui, *neg.;* per accidens, *conc.*

Intelligentiae operationes per corporea organa non exercentur. Quare vitiatis organis, non idcirco per se intelligentiae operationes perturbari oporteret. Sed vitiatis organis, perturbatur exercitium facultatum earum quae ab organis dependent, quae sunt sensus et phantasia. Quoniam vero harum facultatum usus ad intellectus operationes, tamquam conditio, requiritur, hinc fit, ut organorum perturbatio intelligentiae quoque exercitium perturbet.

Ad 3.m *Dist.* mediate, *conc.;* immediate, *neg.* videlicet ab organorum statu dependet facultatum organicarum exercitium, et ab hoc exercitio, tamquam a conditione quadam, facultatum mentalium applicatio.

Ad 4.^{m} *Conc.* Nam anima et corpus unam compositam substantiam efficiunt. Ceterum spiritus quoque separatus moveri potest, sed diversa ratione ac corpus; prouti diversa ratione spiritus separatus et corpus in loco sunt.

CAPUT II.

DE ANIMAE HUMANAE UNITATE

ARTICULUS I.

Utrum sit eadem anima sensitiva et rationalis

115. Quaerendum nunc venit de animae humanae unitate. Existimavit Plato, tres in homine animas esse, non modo distinctas inter se, sed etiam loco divisas, videlicet concupiscibilem, eamdemque nutritivam in hepate; irascibilem in corde; et cognoscitivam in cerebro. Haec fuit Galeni quoque, aliorumque veterum medicorum sententia. Quos sequens Averroës opinatus est, tres animas, vegetativam, sensitivam, intellectivam in homine esse, at non loco seiunctas, sed simul commixtas. Apollinaristae et Manichaei duas animas homini tribuerunt: Apollinaristae sensitivam et rationalem; Manichaei bonam et malam.

Ut nihil dicam de *archeo* Paracelsi (18), inter recentiores Barthez, vitalismi auctor, docuit, in homine duo distincta vigere principia, animam, ac vim vitalem, conspirantia inter se, sed non confusa. Ac ne nimius sim in omnibus recensendis, Dr Günther hominem nuper divisit in animal, quod est suprema naturae evolutio, et spiritum qui illi coniungitur.

Communissima vero omni tempore doctrina fuit, eademque humani generis universi sententia, unam esse in homine animam, quae intellectiva est, ac sensitiva, et a qua ipsa quoque vegetalis vita uno modo vel altero, sed certe essentialiter dependet.

116. Propositio I. *Eadem est in homine anima sensitiva, ac rationalis.*

Prob. 1.° ex unitate intimi sensus. Idem enim subiectum, quod in variis sensuum organis varias sensationes experitur, quodque sensitivi appetitus actus elicit, idem est quod intelligit ac ratiocinatur. Haec enim omnia unum idemque subiectum, ut ad se pertinentia, in se experitur; eademque intelligentia, quae ad proprias intellectiones se convertit, sensationes quoque et appeti-

tiones reflectendo relegit. Neque aliunde cognoscimus, sensu nos ac ratione praeditos esse, nisi quia et sentire nos, et intelligere reflectendo deprehendimus.

Igitur principium sensus et principium intelligens unum idemque principium est. Fieri enim prorsus nequit, ut una anima experiatur ut suum, quod fit ab altera; aut ut reflexione redeat in actus alterius. Actus enim immanentes sunt essentialiter in solo agente.

117. 2.° Idipsum ostendit nexus multiplex inter facultates sensitivi ordinis, et intellectivi. Nam

a) Operationes sensus, si valde intensae sint, operationes intelligentiae impediunt. Ut autem scite advertit S. Thomas: « diversae vires quae non radicantur in uno principio, non impediunt se invicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariae, quod in proposito non contingit. » (*a*)

b) Elementa intelligibilia non alibi reperit intellectus, quam in obiectis per sensum oblatis.

c) Ad operationes rationis exercendas iuvamur experientia sensuum, et phantasia.

d) Voluntas intellectiva movet ad actum sensus, phantasiam, ac facultatem loco-motivam, non minus quam intellectivas vires.

Haec autem omnia contingere non possent, si anima sentiens non esset eadem ac rationalis. Ergo.

Ex his patet, errasse eos omnes qui sensitivam hominis animam ab intellectiva distinxerunt, vel qui homini utcumque sensum ac motum independenter ab eadem anima tribuerunt.

118. Nominatim nexus ille necessarius, qui exsistit inter cognitionem et concupiscibilem, et irascibilem, Platonis errorem prorsus profligat. Nam concupisci non potest, nisi bonum cognitum. Ergo illa eadem anima quae concupiscit, bonum cognoscat oportet: ergo eadem est anima quae concupiscit, et quae cognoscit. Rursus, omnes passiones irascibilis in boni concupiscentia radicem habent. Non enim speramus, nec timemus, nec irascimur, nec audemus, nec generatim contra difficultates, quae bonum impediunt, pugnamus, nisi amore boni. Ergo eadem est anima, in qua passiones concupiscibilis et irascibilis sedem habent.

119. 3.° Ipsa illa intestina pugna inter cupidinem et mentem, ex qua Plato pluralitatem animarum deducebat, animae potius unitatem luculenter ostendit. Haec enim pugna in variis incli-

(*a*) *Contra Gent.* Lib. II, c. LVIII, § 7.

nationibus ac motibus ad opposita bona sita est: inclinationes autem ac motus huiusmodi sunt actus immanentes, qui in agente, toti quanti sunt, manent, nec ad aliud transire possunt. Si igitur anima mente pollens ab anima concupiscente distincta ac divisa esset, unaquaeque suas affectiones experiretur, suisque motibus moveretur, nullumque esset in nobis subiectum, quod oppositorum bonorum illecebras in se experiretur. Atqui illud idem subiectum, quod bonum honestum mente probat et appetit, hoc ipsum appetitu sensitivo ad bonum sensibile fertur. Hoc igitur bellum non animarum est, sed inclinationum ad opposita bona, quae in eadem anima excitantur. Quemadmodum dubitatio non est, nec esse potest duarum mentium conflictus, sed pugna rationum diversarum, quae eamdem mentem in opposita trahunt.

120. Ex hac postrema animadversione colliges, quo pacto praecipua illa contra statutam veritatem obiectio refellatur. Experimur intra nos intestinam quamdam pugnam. Sed pugna non potest esse eiusdem cum seipso. Ergo sunt intra nos duo quae pugnant, nempe duae animae.

Resp. *Dist. mai.* Experimur intra nos pugnam animarum, *neg.* pugnam inclinationum ad bona opposita, *conc.; contradist. min.* et *neg. cons.*

Quemadmodum videlicet mens trahitur hinc inde ab oppositis motivis ad oppositas propositiones, vel corpus idem ab oppositis viribus ad oppositas partes, ita una eademque anima a bono sensibili, et a bono rationis hinc inde trahitur.

121. Quod si quis urgeat: nequeunt in una eademque anima exsistere simul inclinationes oppositae; respondebis *distinguendo*: inclinationes oppositae *efficaces, conc.; inefficaces, neg.* Nequit profecto voluntas ita trahi ab oppositis bonis, atque ita inclinari ad utrumque, ut simul utrumque eligat. Sed potest ita trahi, ut alliciatur ab utroque, quia aliquam boni et appetibilis rationem utrumque praesefert. Haeic quoque valent adductae paritates.

ARTICULUS II.

Utrum anima humana sit vegetativae vitae principium

122. Propositio II. *Anima rationalis et sensitiva vegetativae quoque vitae in homine principium est.*

Vegetalis vita, ex se et generatim anima aliqua, ut sui principio non indiget, prouti supra demonstratum est (33 seq.). Sed

nunc quaeritur, an vita vegetalis, qua homo viget, ab anima pendeat. Responsio nostra est, vitam vegetalem originem habere ab anima 1.° in quibusdam *certo:* 2.° *probabiliter* in omnibus.

123. Prob. 1.m Vitam hominis vegetalem aliquo modo ab anima originem habere, manifestum est ex necessaria functionum vegetalis vitae a facultatibus sensitivi ordinis dependentia. Etenim functiones nutritivae, ut generatim de animantibus supra notatum est (58, 2.°), diversum in homine ac in plantis exordium habent. Hominis enim nutritio incipit prehensione ciborum, eorumque trituratione ac deglutitione. Prehensio autem sensationes internas famis ac sitis, ac sensitivi appetitus motum supponit, ipsa autem, aeque ac trituratio et deglutitio, pluribus facultatis motricis actibus continetur. Respiratio item, ut cetera omittam, quamvis non semper, frequenter tamen voluntaria est.

Igitur anima humana ut sensitivae, ita vegetalis quoque vitae in homine principium est.

124. Prob. 2.m Probabilissimum est, ceteras quoque functiones vegetalis ordinis, quibus humana vita continetur, ab anima non mediantibus solum praecedentibus functionibus, sed etiam immediate secundum seipsas dependere; primo quidem eas quae motibus automaticis (52) peraguntur, ut sunt *digestio, circulatio, respiratio involuntaria;* tum eas quoque, quae qua ratione fiant, physiologi ignorant, videlicet *secretiones* et *assimilationes.*

Etenim 1.° hae functiones omnes nervorum ministerio complentur: id quod de functionibus primi generis exploratissimum est: functiones vero generis alterius, quamquam quomodo eae fiant, ut dixi, obscurum sit, fieri tamen nervorum ope, est iam fere certum apud physiologos. Iamvero tam nervi a quibus dependent digestio, circulatio, respiratio, tam ii qui secretionibus praesident, sunt nervi *mixti,* qui nempe sub eodem involucro fibras tam sensiferas, quam motrices coniunctas continent. Sed fibrae saltem sensiferae animatae sunt, aut certe sub perpetuo animae influxu. Igitur in nervis, quibus vitae organicae functiones subordinatae sunt, viget perpetuus animae influxus. Quidquid ergo per illos fit, sub animae influxu fit.

125. Dixi fibras saltem sensiferas esse sub perpetuo animae influxu: hoc enim est prorsus indubitatum. Sed verosimilius idipsum de fibris etiam motricibus dicendum est, quamquam eae in gangliari systemate voluntati subiectae non sint.

126. 2.° Contendere possumus, vires quibus organicae functiones peraguntur, non solius corporis esse, sed corporis simul et

animae. Impossibile enim videtur, animam, quae simplex substantia est, et maxime activa, quaeque non molis extensione, sed sui suaeque virtutis communicatione corpus informat intimeque pervadit, nihil suis viribus agere quum corpus agit suis; viresque corporis nulla in re ex tali societate modificari atque augeri. Concludendum itaque, vim omnem quae in animato corpore viget, valde probabiliter esse vim compositam ex corporis animaeque viribus resultantem.

127. Quod ut aliqua hypothesi explanem, attende hinc quidem vim omnem corpoream ultimato ad vim resistendi redire (C. 210 seq.); inde vero spiritum quoque vis resistendi, modo sibi proprio, capacem esse; animam vero humanam hac facultate esse indubitanter instructam, ut patet ex facultate loco-motiva; cuius certe principium ac radix in ipsa reperitur. Haec autem vis resistendi, quae animae propria est, quamquam a vi resistendi, quae propria est corporis, sit essentialiter diversa, tamen quoad effectum similis est illi, proindeque cum illa conspirare, eamque modificare optime potest. Non difficulter itaque concipies, quomodo anima corpori infusa, illudque pervadens, vim hanc suam vi propriae corporis commisceat, atque intime coniungat. Quo posito sequitur, non solum resistere corpus, sed corpus simul et animam; ac proinde vires omnes organicas quae ex vi resistendi resultant, non a corpore solum dimanare, sed a coniuncto. Atque hinc concludere pronum est, organicas functiones coniuncti viribus peragi: nisi quis existimare velit, aliquam peculiarem vim animae inesse ad functiones organicas ordinatam, qua de re disputare nolo.

128. 3.º Tandem vitam organicam ab anima dependere, suadent quoque relationes multiplices quae organicam inter animalemque vitam exsistunt. Huiusmodi sunt.

a) relationes *perfectionis*. Nam quo perfectiores sunt in animalibus sensitivae facultates, eo exquisitiori artificio vitae organicae apparatus digesti sunt, ac distincti, eorumque functiones perfectius exercentur.

b) relationes *durationis*. Tamdiu enim vita organica protrahitur, quamdiu viget sensitiva; et viceversa quum illa abrumpitur, haec quoque perimitur. Quod certe non contingeret, saltem adeo constanter, si vita organica a principio vitae sensitivae esset independens.

c) relationes *subordinationis*. Vitae namque vegetativae functiones organa ipsa sensitivis facultatibus attributa, quae certe

anima ut sibi propria possidet et informat, perpetuo nutriunt et augent.

d) demum relationes *influxus ac dependentiae mutuae*. Nemo ignorat quantus sit influxus passionum, imaginationis, atque adeo operationum mentalium, in functiones digestivas, in varias secretiones, in circulationem, motusque viscerum automaticos. V. gr. profundae mentis elucubrationes nutritionem imminuunt; moerores animi eamdem impediunt; ex forti odore lacrimae, ex vehementi dolore sudor, ex comestionis imaginatione saliva copiose segregatur; ira motum cordis accelerat, terror deprimit, memoria rerum sordidarum vomitum provocat.

129. E converso minor non est climatis, aetatis, sexus, alimentorum influxus in animi propensiones, atque adeo in ipsum intellectivae facultatis exercitium: notumque est medicis, quantum sanguinis seu qualitas, seu quantitas, et morbi praesertim abdominales in nervorum excitabilitatem, in animae passiones, in mentis statum possint.

Quibus aliisque plurimis, quae huc faciunt, attentis, mirum non est, si non raro animi aegritudines remediis physicis, et remediis moralibus morbi organismi curari debeant.

130. Iam hae relationes omnes facile intelliguntur, si vita organica ab anima sensitiva dependet; at vix, ac ne vix quidem earum ratio aliqua excogitari potest, earumque praesertim constantia inexplicabilis videtur, si vita hominis organica a vitae sensitivae principio independens supponatur.

131. Ex dictis colliges: 1.° errasse veteres illos omnes, qui vegetativam quamdam animam a sensitiva diversam in homine vigere existimarunt.

2.° Errare quoque eam vitalistarum scholam, quae principium vitale, nescio quod, ab anima diversum, et a viribus materiae distinctum homini inesse docet (115).

3.° Quae de homine dicimus, de brutis quoque animalibus dicenda esse; nam etiam quoad illa eaedem valent rationes.

4.° Sententiam satis communem, quae statuit, vitam hominis organicam ex toto quidem ab anima pendere, ita tamen ut sub immediato eius influxu eae solum peragantur functiones, quas facultas motrix exsequitur (123); hanc, inquam, sententiam, quamquam certo falsa dici non possit, esse tamen minus probabilem.

5.° Deduces quoque, hominem *unum vivens* esse, quamvis eius vita multiplex sit. Omnis enim eius vitalis activitas ab uno principio, eodemque simplici et indivisibili dimanat. Non pos-

sum tamen iis assentiri qui putant unitatem hanc periclitatum iri, si anima humana, iuxta sententiam modo citatam, omnium organicarum functionum immediatum principium non esset. Non enim sequitur ex ea sententia, ut quidam dicunt, hominem fore quasi duo subiecta, plantam simul et animal; ad hoc enim requireretur ut vita organica ab animali, et animalis ab organica esset independens; immo nec illud sequitur, hominem aliquo modo plantam dici posse; planta enim includit privationem sensus in subiecto vivente vita organica. Igitur hoc tantummodo ex ea sententia sequitur, hominem esse corpus vivens vita organica, factumque animal eo quod anima sensitiva informatur. Et quoniam in ea sententia vita organica ab anima, ex parte quidem immediate, ex toto autem mediate dependet, idcirco etiam in ea sententia verum foret, corpus ab una eademque anima omnem vitam recipere; id quod sufficit ut homo unum vivens et esse et dici possit.

ARTICULUS III.

* *Stahlii opinio refellitur*

132. Propositio III. *Falsum plane est animam humanam vitae vegetalis principium esse per intelligentiam et rationem.*

Fuit haec Stahlii opinio; qui insuper exsistimavit, animam sibi ipsi corpus exstruere rationali cognitione.

Sed 1.º in has incredibiles assertiones Stahlius se conicecit, quia non distinxit id quod anima rationalis efficit, ab eo quod efficit *ut rationalis,* et ab eo quod efficit per *cognitionem rationalem*; quae tamen distinctiones capitales sunt, atque usu tritae. Profecto, quamquam una sit anima, tamen plures sunt eius facultates : anima vero tunc operatur, ut rationalis, quando vel ratione operatur, vel aliqua alia facultate, dirigente ratione. Atqui non semper actus aliarum facultatum eliciuntur ab anima, aut elici possunt sub ductu rationis. Nam v. gr. anima sentit, et imaginatur, et appetitu sensitivo movetur etiam non praeeunte ratione. Immo tunc quoque quum dirigente ratione aliquam aliam facultatem ad actum applicat, ratio quidem finem ac motiva agendi voluntati proponit, eique suggerit variarum facultatum actus, qui ut media ad finem collineare debent; at non edocet modum quo singuli actus exseruntur, quem modum homo novit confuse instinctu naturae, non cognitione distincta ac ra-

rationali. Nescit enim hominis ratio, quomodo v. gr. moveantur oculi, aut rei absentis imago in memoriam revocetur.

Igitur eorum quae anima rationalis operatur multa non operatur ut rationalis, et iterum multa non operatur ex cognitione rationali, seu, ut veteres dicebant, per intellectum. Ergo ex eo quod anima rationalis vitae organicae principium sit, nullo modo sequitur, eam esse huiusmodi principium ut est rationalis, aut per cognitionem rationalem.

133. 2.° Quum per rationalem cognitionem operamur, novimus quomodo operatio fiat, et tam operationis ipsius, quam modi operandi reflexam conscientiam habere possumus, quum libuerit, quantacumque sit agendi consuetudo.

Patet primum; nam ratio est quae dictat modum operis faciendi. Ergo ratio novit quomodo opus fiat.

Patet alterum; quia quaecumque ratione praelucente operamur, voluntarie operamur: ratio enim non immediate ceteras facultates movet, sed mediante voluntate. Quae autem voluntarie agimus, conscientiae non sunt abdita, ut patet experientia.

Atqui nullam prorsus conscientiam habere possumus actuum rationalium, quibus organicae vitae providemus, nec scire possumus adhuc, quo pacto organicae vitae functiones fiant. Ergo.

Neque dicat Stahl horum actuum rationalium conscientiam non haberi ex assuetudine. Hoc enim quod dicit, ad summum valeret, si sermo esset de affectionibus compositi (L. 447, 6.°, 7.°); quum vero agitur de actibus intellectus et voluntatis, locum non habet, ut modo probatum est.

134. 3.° Si vegetalis vitae principium omnino est intelligentia, quid de brutis Stahlius opinabitur? Quidquid dicat, arma nobis suppeditabit ad ipsum oppugnandum. Si enim negabit brutorum animas vitae organicae principium esse, primo, hoc negabit contra omnem analogiam: deinde hoc ipso fatebitur, nullum animae influxum, nedum eius intelligentiam ad vitam organicam constituendam conservandamque necessarium esse. Si vero dabit a brutorum animabus vitam organicam pendere, concedet nobis intelligentiam huius vitae principium non esse; nisi errores erroribus cumulans, contendere velit brutorum animas intelligere.

135. Dicendum igitur animam humanam in organicam vitam influere (si eas operationes excipias, quas in hunc finem elicit ut sensitiva, atque ut principium motus) non per intellectum, sed *per modum naturae* (C. 426, 1.°); videlicet virtute independente ab intellectu et voluntate, quaeque, eodem plane modo

ac vires corporeae, positis debitis conditionibus, necessario exit in actum. Id quod minus mirabere, si attendas sensitivam quoque facultatem eiusdem esse conditionis. Nam pendet quidem v. gr. a voluntate, atque adeo quandoque ab intellectu, ut oculus huc vertatur aut illuc; sed quod proposito debitis sub conditionibus obiecto, virtus visiva ad actum transeat, hoc profecto neque ab intellectu neque a voluntate dependet.

ARTICULUS IV.

* *Difficultates*

136. Ob. I. Anima humana non potest non sentire quidquid operatur. Atqui non sentit operationes organicas a se fieri. Ergo hae operationes ab ipsa non fiunt.

Resp. *Dist. mai.* Anima non potest non sentire quidquid ipsa agit in se, *conc.;* quidquid agit coniunctum, *subd.,* non potest hoc non sentire confuse vel distincte, vividius vel remissius, *conc.;* semper distincte ac vivide, *neg.* (L. 453, 2.°).

137. Notandum in primis, animam sentire suam cum corpore coniunctionem, ac proinde etiam corpus cui coniuncta est. Hic tamen sensus confusus est, non distinctus: non enim anima singulas quas informat nervorum fibras, earumque cursum sensu distinguit, aut reflexione distinguere potest. Id quod patet etiam in nervis qui sensationibus inserviunt, et in iis qui sunt voluntarii motus instrumenta. Nam profecto anima sentit, se v. gr. videre atque audire, et in hunc sensum reflectit; quo tamen pacto se habeant nervi optici et acustici, nec sentit, nec cognoscit utcumque. Itemque sentit, se musculos movere; at quibus nervis hoc efficiat ipsi non est notum. Quin immo ipsa prorsus nescit, se nervos habere quibus sentit, nervosque quos movet. Idipsum ergo dicendum de nervis vitae organicae: non potest anima distinctum eorum sensum habere, aut eos reflexione cognoscere.

2.° Hinc sequitur animam distincte sentire non posse munus, quod ipsa exercet in coniuncti operationibus, videlicet in sensu, in motu, in functionibus organicis. Ad hoc enim necessarium esset, ut sentiret distincte nervos in quibus sentit, quos movet, quibus functiones organicas administrat.

3.° Sentit tamen nerveum systema universum confuse, eo sensu quem vocant fundamentalem (L. 447, 4.°). Suum influxum in sensationes et motus voluntarios sentit ut actus distinctos inter

se; influxum vero in functiones organicas non sentit nisi in perenni illo sensu coniunctionis, cuius variationes exprimimus quum dicimus, nos bene vel male nosmetipsos habere.

4.° Notandum tandem non esse confundendum sensum, quem anima habet sui corporis, cum sensu tactili, quo corporum extraneorum impressiones percipiuntur. Hoc enim sensu nervi plurimi, etiam sensitivi, ipsumque cerebrum carent. Hinc functiones vitae animalis et organicae interno sensu tactili non experimur, nisi quatenus per illas nervi qui hoc sensu instructi sunt, vellicantur. Sensitiva autem facultas in gangliari systemate, quaecumque demum sit eius rei caussa, remissa est ac torpida, nisi morbus aliquis viscerum insueto modo eam excitet.

138. Ob. II. Si vita organica in homine ab anima, quae sensitiva simul et vegetativa sit, dependet, consequi videtur etiam vitam organicam plantarum ab aliqua anima vegetativa dependere. Admittenda est igitur anima plantarum.

Resp. *Neg. conseq.* et *parit.* Vita enim organica in homine, idemque proportione dicendum de ceteris animalibus, diversa plane est a vita organica plantarum; nam et initium sumit a quibusdam vitae sensitivae actibus (123), et per systema nerveum exercetur (124): quae duo in plantis non habentur. Unde potius opposita conclusio inferri debet. Effectus enim dissimiles ad dissimiles caussas referendi sunt. Praeterea animam hominis ceterorumque animantium in vitam organicam influere, deducimus etiam ex hoc, quod novimus aliunde esse in homine animam. Si enim anima hominis corpus informat, nequit eius vis in functiones organicas corporis a se informati non influere (125). In plantis autem animam esse, nulla ratione constat.

139. Ob. III. Vita vegetativa, etiam in animalibus, ab anima non dependet. Nam

1.° Embryon vegetat ante animationem:

2.° Organicae vitae functiones perseverant, etiam nolente voluntate:

3.° In hominis cadavere quandoque succrescunt capilli et ungues.

140. Resp. ad 1.^m *Omitto.* Nos enim tuemur, non omnem vitam organicam, sed vitam organicam in corpore animato, et quidem perfecto, ab anima dependere. Quidquid igitur sit opinandum de foetu ante animationem, hoc assertionis nostrae veritatem non infirmat. Noto tamen, plurium sententiam esse, foetum in ipsa conceptione anima rationali informari.

Ad 2.^m *Transeat ant. neg. cons.* Non enim anima per solam voluntatem ad vitales operationes concurrit. Ipsa enim sensitiva facultas independens est a voluntate.

Ad 3.^m *Transeat.* Pili et ungues non sunt partes animatae, sed vegetalia quaedam humanae cutis propria: vegetant ergo in cadavere vi dispositionum ad ipsas enutriendas, quas in eo vita reliquit.

CAPUT III.

DE UNITIONE ANIMAE ET CORPORIS

ARTICULUS I.

De animae sede

141. Agendum nunc de unitione animae cum corpore: ac primo de extensione, ut ita dicam, unitionis huius; an videlicet alicui parti corporis, an vero toti corpori anima coniungatur: secundo de huius unitionis modo.

142. Quod ad primum attinet, variae fuerunt omni tempore philosophorum opiniones. « Alii in corde, alii in cerebro dixe- » runt animi esse sedem et locum »: ita Tullius (*a*). Aristoteles toto corpore animam diffusam censuit. Mitto eos qui trium animarum sedes assignarunt, de quibus supra (115). Scholastici omnes, Aristotelem secuti, animam in toto corpore residere docuerunt.

Inter recentiores Cartesius animam iterum in cerebrum reduxit, eamque in glandula pineali (*b*) collocavit, Lancisius et Lapeyronius in corpore calloso (*c*), alii alibi, quos memorare non vacat.

143. Opiniones huiusmodi, quae in peculiari aliqua cerebri parte animae sedem constituerunt, nullum iam amplius sectatorem habent; rationes enim physiologicae, quibus illae innitebantur, explosae sunt anatomes accuratioris observationibus. Modo plerique physiologi, ex iis qui materialistae non sunt, animam in cerebro collocant: non tamen omnes: sunt enim qui censent cum veteribus, animam toti se corpori exhibere praesentem: cum

(*a*) *Quaest. Tusc.* Lib. 1 c. 3.

(*b*) Glandula pinealis, seu conarium, est corpusculum cinereum, cono pineo figura simile, situm in cerebro, ante cerebellum, et post tertium ventriculum.

(*c*) Corpus callosum, seu ut alii dicunt, maxima cerebri commissura, est camera quaedam quadrilatera quae duo cerebralia hemisphaeria coniungit.

his consentiunt iam philosophi non pauci: neque nobis ab hac sententia discedendum videtur.

144. Propositio I. *Anima est in toto corpore ipsi coniuncta.*

1.° Id luculenter probant affectiones et actus ordinis sensitivi, qui in diversis corporis partibus sedem suam propriam habent. Nam ibi est anima ubi patitur et agit. Atqui patitur et agit in toto corpore. Ergo est in toto corpore.

Ad minorem demonstrandam afferri possent phaenomena phantasiae, passionum, facultatis loco-motivae. Sed brevitatis gratia, afferemus tantummodo quae ad facultatem sentiendi pertinent. Dico igitur, sensationum actus non in cerebro, sed in organis toto corpore habere sedem.

145. Probatur 1.° ex intimo sensu. Profecto non modo corporum externorum impressiones, sed ipsum sentiendi actum sentimus. Unusquisque autem qui sentit, nullatenus dubitat, quo in loco sit sensationum sedes, sed certus est, se videre in oculo, se gustare in lingua, se calore, frigore, dolore affici modo in una corporis parte, modo in altera, ut vel ipsa loquendi ratio continenter manifestat.

146. Hinc probatur 2.° hoc ipsum ex communi sensu; qui profecto in hac re non exiguum pondus habet. Sentire nos in cerebro ea omnia, quorum sensum in diversis organis experimur, incredibile vulgaribus paradoxon est; iique ipsi, qui amore systematis hoc affirmant ac docent, fateri coguntur, vulgare praeiudicium interna experientia, quasi perpetua illusione, suaderi, atque ita suaderi, ut practice deponi non possit.

147. Conantur tamen internum hunc sensum cum theoria, quam amplexi sunt, utcumque componere. Aiunt enim nos sentire quidem in cerebro, sed ex consuetudine quadam, sensum quem experimur, ad nervorum extremitates in sensoriis, ubi motus initium factum est, referre. At explicandum iis manet, quomodo consuetudo haec acquiratur, et unde originem habeat. Consuetudo enim repetitis actibus acquiritur: multi vero actus a primo aliquo exordiantur necesse est. Dicant ergo, qua ratione fieri possit, ut animus sensationem habitam ad membra primo referat. Vel sentit animus ut sibi praesentia, sibique coniuncta omnia corporis membra, vel secus. Si animus proprii corporis membra non sentit, profecto nescit se illa habere; quomodo ergo poterit sensationem aliquam ad membra primo referre? Si vero animus omnia proprii corporis membra sentit, iam non sentit solum in cerebro; nec refert ad membra sensationes, sed eas

in membris experitur. Patet igitur consuetudinem referendi sensationes cerebri ad membra explicari non posse, nisi admittatur id quod adversariorum sententiam, ad quam sustinendam consuetudo haec in medium affertur, prorsus evertit.

148. Probatur 3.° ex multis difficultatibus, quae adversariorum sententiam impeditam maxime, et omnino improbabilem faciunt. Nam cerebrum omni sensu caret, etiam sensu tactus; atque etiamsi pungatur, incidatur, ustuletur, nullo sensu doloris afficitur. Quomodo ergo concedere poterimus, hoc organum affectiones etiam minimas aliarum corporis partium ad se e longiquo delatas sentire, suas vero non sentire?

Ad haec: organorum structura mire varia est pro varietate impressionum, ad quas recipiendas illa ordinata sunt. Nervi autem per quos impressiones huiusmodi transire debent, structurae sunt uniformis. Quomodo ergo impressiones in organis receptae varietates suas servant dum per nervos deferuntur? aut quomodo cerebrum diversas ex eis affectiones experiri potest? praesertim cum impressiones omnes organorum per motum nervorum aut spirituum, ut aïunt, ad cerebrum deferantur; quo in motu nulla, aut solum exigua varietas quae essentialis sit, reperiri potest.

Praeterea in hac hypothesi anima qualitates sensibiles perciperet ubi illae non sunt. Nam ad cerebrum neque lux, neque calor obiecti, neque undae sonorae pertingunt; sed solummodo nervorum motus ac fluidi nervei. Cur ergo non potius nervos, nec fluidi huius motum anima percipit? Mirabile sane est, animam non percipere ea quae cerebrum afficiunt, eaque solum percipere quae cerebrum numquam affecerunt.

Mitto alia quae afferri possent. Haec sufficiunt ut concludamus, animam non in cerebro, sed in organis sentire; ac proinde in toto corpore esse praesentem.

149. 2.° Probatur eadem propositio ex hominis conceptu, eiusque unitate. Nam iuxta opinionem quam refutamus, cerebrum esset animae domicilium, reliquum vero corpus appendix quaedam, quam anima nervorum ope, tamquam quibusdam habenis, moveret ac regeret. Proinde in homine duo essent partes distinguendae; pars dirigens et pars directa, coniunctae inter se ut currus et auriga, vel baculus et manus (*a*): animal vero, si

(*a*) Expressiorem similitudinem reperies in telegrapho electrico. In hac opinione, anima se habet ut telegraphi director in statione quadam centrali; cerebrum ut eius cubiculum; fila metallica sunt nervi; stationes variae ad quas fila pertingunt, sunt sensus.

quod est in homine, cerebri confiniis contineretur. Animal enim est corpus animatum: in hac autem sententia solummodo cerebrum dici potest animatum; si tamen et ipsum animatum dici meretur. Atqui alius profecto est hominis conceptus ex omnium hominum sententia; alia est hominis unitas.

150. 3.° Animus vel residere dicitur in puncto cerebri indivisibili, vel in aliqua eius portione extensa, vel in toto cerebro.

Primum si dicatur, hoc punctum deberet esse centrum, quo nervi omnes confluerent. Atqui nullum in cerebro punctum est, quo nervi omnes confluant. Et quamvis nervi omnes simul confluerent, certe in punctum indivisibile confluere nequeunt. Nervi enim non sunt lineae geometricae, sed fibrae, eaeque compositae. Fac tamen punctum indivisibile centrum esse nervorum. Huc motus omnes coibunt, multiplices sane, et tam directione oppositi, quam impressionum, quas referre debent, natura. At quum motus diversi in unum punctum coeunt, confunduntur. Animus ergo diversas impressiones, quae eodem tempore ad cerebrum deferantur, distincte sentire nequit. Hoc vero contra experientiam est: scimus enim nos plures, easque inter se diversas sensationes excipere distincte posse. Ergo.

Si vero dicas animam vel aliquam cerebri partem, vel totum cerebrum occupare, fateris iam animam, licet simplicem, extensam sedem occupare posse. Ex quo concludemus non repugnare quod toto illa corpore resideat; eamque reipsa in toto corpore residere, si toto corpore virtutem suam manifestat.

Ex his patet quod propositum est.

151. Ad hanc tamen animae in toto corpore praesentiam recte intelligendam, haec sedulo notanda sunt.

1.° Anima non est in corpore eo modo, quo corpus unum est in alio. Nam unum corpus in alio est hoc pacto, quod quantitas unius quantitatem alterius circum tangit. Anima vero non est in corpore hoc quantitatis contactu, cum ipsa quantitatem non habeat; sed contactu suae vis, quam vi corporis propriae coniungit, quoque ipsum corpus perficit, vivificat ac movet.

2.° Quoniam anima simplex est et quantitate carens, non potest ita esse in toto corpore, ut sit secundum unam sui partem in una corporis parte, et secundum alteram in altera; sed tota est in toto corpore, ac tota in singulis eius partibus. Id quod non difficulter concipies, si mente teneas quod alibi diximus (87, 3.°), animam non esse simplicem ut punctum, quod est simplex in genere quantitatis; sed ut substantiam quae quanti-

tatis naturam excedit. Propterea quemadmodum simplex intellectio corpus attingit, quin secundum rei intellectae partes dividatur; ita animae substantia indivisibilis divisibile corpus totum amplectitur.

3.° Duo corpora non possunt se contingere, nisi solummodo secundum superficies; ac propterea contingens est contacto extrinsecum. Ast anima, quae non contactu quantitatis, sed substantiae indivisibilis virtute corpus tangit, corpus totum penetrat ac pervadit. Hinc solum anima, ac spiritus generatim, potest esse in corpore proprie ac vere. Etenim potest quidem unum corpus in poros alterius penetrare, sed non in ipsius moleculas; ac proinde unum corpus numquam est in altero proprie ac vere.

4.° Anima quae tota est in singulis corporis partibus totalitate essentiae, non est tamen in singulis partibus *totalitate virtutis;* virtus enim eius multiplex est, ac diversa organa, tamquam instrumenta, requirit. Est igitur in diversis organis secundum varias potentias.

5.° Quum in toto corpore animam esse dicimus, non est putandum, omnes omnino substantias animales anima informari. Illas enim solum partes anima informare dicenda est, quae per se ac primo, tum animalis, tum organicae vitae functiones exercent. Huiusmodi autem partes omnes nerveo systemate continentur. Igitur nerveum systema, quod toto corpore expanditur, atque in omnem eius partem fibrillis ac filamentis suis serpit, est subiectum quod immediate anima informat. Cetera, quae sunt in humano corpore, instrumenta sunt ac media vitalium operationum, vel etiam effectus.

ARTICULUS II.

Difficultates

152. Obiicitur I. factum vulgatissimum, quod videlicet cessare perspicitur omnis sensatio, si nervi qui in sensuum organis expanduntur, ita ligentur, aut recidantur, ut cum cerebro non amplius communicent. Idem contingit in nervis motoribus musculorum, qui voluntatis imperio subduntur. Ex quo concludendum videtur, quemadmodum hodiedum concludunt physiologi multi, nervos esse vehicula quaedam, quae impressiones in sensuum organis receptas ad cerebrum deferunt, cerebrum vero ipsum sensorium esse commune, atque animae domicilium.

Huc pariter spectat factum alterum a Cartesio primo observatum, quod ii quibus membrum aliquod amputatum est, conqueruntur frequenter, se in deperdito membro dolorem experiri, nempe quia ex assuetudine dolorem, quem in cerebro experiuntur, ad membrum illud, ut prius, referunt.

153. Resp. ad 1.m *negando consequentiam*. Ex his enim factis hoc solum sequitur, ad sensationes et ad motus necessariam esse nervorum cum cerebro coniunctionem: non vero animam in cerebro sentire, et in solo cerebro degere. Nam coniunctionis huius necessitas aliis hypothesibus explicari potest; v. gr. quod sensatio fiat in organis, sed ad sentiendum requiratur reactio aliqua cerebralis (*a*). Quae reactio facile admittetur, si attendamus hinc quidem hypothesim fluidi nervei ab omnibus iam recipi; inde vero sensationem non passivam solum, sed etiam activam esse. In nervis vero motoribus fluidum nerveum a centro ad terminos periphericos deferri, communis sententia est.

Ad 2.m petatur responsio ex alibi dictis (L. 436). Ii quibus membrum aliquod amputatum est, dolorem *confuse* experiuntur in iis nervorum ramulis, qui prius in membrum illud ac in varias eius partes extendebantur. Vi autem phantasiae et assuetudinis, de huius doloris sede iudicant ut prius.

154. Ob. II. Si anima est in toto corpore,

1.° vel extenderetur cum corpore, id quod eius simplicitati opponitur; vel replicaretur in corpore, id quod naturaliter fieri nequit.

2.° Crescente corpore cresceret, imminuto imminueretur.

3.° Quum diversae corporis partes oppositis motibus moventur, ipsa quoque moveretur tota motibus oppositis, quod certe repugnat. Ergo.

155. Resp. 1.° generatim, haec omnia ex aequo afferri posse contra sententiam eorum qui in certam aliquam corporis partem animam retrudunt; nisi quis animam ponat in puncto corporis indivisibili, id quod quam absonum sit, supra vidimus.

156. Resp. deinde ad 1.m *negando disiunctivam*. Anima enim nec extensionem formalem recipit, nec replicatur in corpore. Primum patet ex modo dictis (151, 1.° - 3.°). Alterum constat ex dictis de replicatione. Replicatio enim est entis exsistentia in pluribus locis *adaequatis*. Locus autem adaequatus animae est totus locus, quem corpus humanum occupat (C. 361). Est igi-

(*a*) Ita opinatur Cl. Tissot *Anthropologie speculat. gen.* T. II. P. II Chap. V.

tur anima in corpore ut substantia indivisibilis, quae virtute sua totum corpus pervadit, ac perficit (119, 1.°).

Ad 2.^m *Nego.* Ea enim, crescente altero vel decrescente, crescunt et decrescunt, quae cum altero coëxtenduntur. Anima autem corpori non coëxtenditur.

Ad 3.^m *Dist.* Anima motibus oppositis movetur per se, *neg.* per accidens, nempe ut est corpori coniuncta, *conc.*

157. Anima moveretur per se, si suam substantiam ac vim, deserto corpore quod informat, alteri corpori applicaret. Eiusmodi enim est spirituum motus, quod suam virtutem applicent, prius rei in uno loco exsistenti, deinde rei exsistenti in loco altero (*a*). Hoc autem motu anima non movetur. Sed movetur per accidens, videlicet ad motum corporis. Qui motus, ut passivus est, non est proprie nec solius corporis, nec solius animae, sed compositi. Quemadmodum autem corpus ab anima habet ut se movere possit, ita anima ratione corporis habet, ut in oppositas partes moveatur. Utque nulla contradictio est in hoc, quod anima utrumque oppositum motum intelligat, velit et active determinet, ita nulla contradictio est in eo, quod ipsa cum diversis corporis partibus oppositos motus subeat.

158. Ob. III. Anima non est tota in singulis corporis partibus. Nam

1.° Si anima tota est in una corporis parte, nihil eius esse potest extra partem illam. Ergo.

2.° Si anima est tota in unaquaque corporis parte, esset in toto corpore cum omnibus suis potentiis; potentiae enim in animae essentia radicem habent. Sed illud falsum est, non enim anima toto corpore videt, aut cogitat.

159. Resp. ad 1.^m *Dist.* Si anima est tota in una corporis parte *totalitate essentiae,* nihil eius esse posset extra partem illam, *neg.;* si esset tota in una parte *totalitate quantitatis, trans.*

Cum anima quantitatem non habeat, nequit esse tota in aliquo loco totalitate quantitatis, sed quum dicitur tota esse in singulis partibus corporis, hoc intelligitur de totalitate essentiae.

160. Ad 2.^m *Dist. mai.* cum omnibus suis potentiis inorganicis, *omitto;* cum omnibus suis potentiis organicis, *neg.* Et *dist. rat. add.* potentiae inorganicae in animae essentia radicem habent, *conc.;* potentiae organicae, *subd.* in animae solius essentia, *neg.;* tam in essentia animae, quam in essentia corporis, nempe in essentia compositi, *conc.*

(*a*) Cf. S. Th. *Sum. th.* p. I. q. LII, LIII.

Potentiae animae inorganicae, cum instrumento corporeo non egeant, neque in hac, neque in illa corporis parte, proprie loquendo, exercentur. At potentiae organicae, cum non solius animae sint, sed animae coniunctae organo, in ea solum corporis parte esse possunt, quae ad eiusmodi potentiarum actus idonea sunt instrumenta (151, 4.°). Hinc facultatum istarum distributio ab organis dependet.

ARTICULUS III.

De unitionis modo

161. Superest altera quaestio proposita, videlicet de unitionis modo. Cum anima et corpus sint duae substantiae distinctae, arctissimo tamen nexu coniunguntur, ita ut affectiones unius in alteram substantiam influant, ac fere in omnibus altera ab altera dependeat. Quaeritur itaque, cuiusmodi sit coniunctio ista. Haec est celebris illa quaestio *de commercio,* quae recentiorum praesertim philosophorum animos in plures ac varias sententias distraxit. Ab ea porro commercii voce nos consulto abstinuimus; nam quaestionem non recte collocare, et inveniendae veritatis viam occludere, aut certe impedire videtur; ut ex dicendis patebit.

162. Ut expeditior sit et clarior tractatio, primo statuemus id quod tamquam omnino verum habendum est; deinde varias opiniones expendemus, et ad statutae veritatis normam exigemus.

Propositio II. *Animae humanae cum corpore coniunctio physica est et substantialis, eiusmodi nempe ut e duabus distinctis substantiis una composita substantia, una natura exsurgat.*

163. Unitio physica et substantialis in eo sita est, quod binae substantiae, quum ad se invicem accedunt, physicas suas proprietates in unum conferant; ita ut proprietates, vires, operationes compositi a proprietatibus, viribus, operationibus utriusque componentis diversae sint. Ex quo sequitur 1.° unamquamque substantiam componentem suppositi rationem amittere (O. 169,3.°); 2.° ex duabus componentibus substantiis unum subiectum constitui, unumque operationum passionumque principium; videlicet unam naturam (O. 257).

Diversitas itaque proprietatum, virium et operationum indicium est ac tessera, qua substantiales unitiones a iuxta-positionibus ac meris mixtionibus mechanicis distinguimus.

Substantialium unitionum exempla manifesta habes in chimicis combinationibus. Quam enim differunt proprietates v. g. chlorurì aurei a proprietatibus chlori, et a proprietatibus auri! itemque quid magis diversum ab oxygenio et sulphure, quam acidum sulphuricum?

164. At substantialis unitio multo melius inter spiritum et corpus, quam inter bina corpora concipi potest. Etenim

1.° Corpora eo melius combinantur, quo magis oppositis instructa sunt proprietatibus. Cum igitur spiritus et corporis proprietates maxime oppositae sint, atque adeo contrariae, multo magis quam quaelibet corpora, spiritus et corpus ad substantialem coniunctionem aptitudinem habeant necesse est.

2,° Affinitates chimicae unius corporis ad alterum tandem aliquando metaphoricae sunt, et virium extrinsecarum effectus. At spiritus veram ac proprie dictam inclinationem ad corpus insitam habere, et in seipso experiri potest.

3.° Nullum corpus ad substantialem cum altero unitionem tantam aptitudinem habere potest, ut multo maior in spiritu non sit. Etenim quantumvis duae massae in combinationibus chimicis intime coniungantur, moleculae tamen unius substantiae moleculas alterius penetrare non possunt, sed solum atomos suas constitutivas atomis alterius interserere, et gravitatis centra simul confundere, atque adeo, si placet, suas ex imponderabili materia atmosphaeras simul permiscere. Ast anima proprie ac vere penetrare materiam potest, ac simplici sua substantia integrum pervadere corpus. Multo igitur melius proprietates suas ipsi communicare, et proprietatibus corporis participare, unumque cum corpore patiendi et agendi principium efficere valebit.

165. Nunc probatur thesis.

Substantialis unitio, iuxta ea quae praemisimus, innotescit ex eo, quod e duabus substantiis unum compositum exsurgat, quod proprietates et operationes prae se fert a proprietatibus atque operationibus substantiarum componentium diversas. Atqui sunt in homine proprietates et operationes diversae a proprietatibus et operationibus tum animae, tum corporis. Ergo.

166. Probatur minor, ut omittamus ea quae ad vitam vegetativam pertinent,

1.° ex sensu proprii subiecti. Homo sentit se extensum, atque in se inferiores partes ac superiores, dexteras ac sinistras, anteriores ac posteriores, internas et externas distinguit, propriasque affectiones modo in una parte, modo in altera experitur.

Iam corpus nequit ullo pacto sentire se, anima vero, ut est in se, nequit se extensam sentire. Ergo hic sensus neque animae est, neque corporis, sed compositi ex anima et corpore.

2.° Ex facultate sensus externi. Anima simplex et inextensa materialium obiectorum impressiones excipere non potest.

Nam hae fiunt per contactum superficiei unius corporis in superficiem alterius, et per conflictum impenetrabilitatis unius cum impenetrabilitate alterius. Atqui anima cum sit inextensa nullam habet superficiem, quae ab altera superficie tangi possit; et ex se impenetrabilis non est. Aliunde corpus extensum est et impenetrabile; proindeque impressiones alterius corporis excipere potest, sed eas experiri nequit (88, 89).

Simile argumentum ex phantasia deduces.

3.° Ex motu spontaneo. Corpus est iners, ac seipsum ad motum determinare non valet. Anima ex se mōtu locali non movetur, ut supra dictum est (157). Homo autem motu locali movetur, ac seipsum ad motum determinat.

4.° Ex appetitus sensitivi passionibus. Passiones enim huiusmodi ita sunt propriae compositi, ut nec soli animae convenire possint, nec soli corpori. Non animae, quia corpoream immutationem in suo conceptu includunt; non corpori, quia corpus appetitus est incapax.

5.° Demum ex somno et dementia.

Ex somno. Nam anima lassitudini obnoxia non est, nec virium reparatione ulla indiget. E contrario functiones quae in somno suspensae manent, ut sunt reflexio et libertatis exercitium tam quoad actus elicitos, quam quoad imperatos, ad corpus non pertinent.

Ex dementia. In dementiae statu impediuntur functiones mentales, at non laeditur mens, quae laesioni non est obnoxia, sed organa solum corporalia.

Somnus igitur et dementia nec solius animae nec solius corporis sunt, sed compositi ex anima et corpore.

Patet igitur assertum (*a*).

167. Propositio III. *Substantialis animae cum corpore coniunctio constitui videtur per hoc, quod anima corpus pervadens, vim suam vi corporis propriae associet admisceatque.*

Posse animam hoc pacto corpus pervadere, manifestum est ex supra dictis (164, 3.°); ita reipsa corpus pervadere concludi ne-

(*a*) Haec fuse pertractata reperies in erudito ac vere pretioso opusculo Cl. P. Io Baptistae Pianciani S. I. : *Saggi filosofici.* Saggio II.

cessario debet, posita animae in toto corpore praesentia (144, seq.). Hoc autem ipsum sufficere ad corporis animaeque substantialem unitionem absolvendam, non difficulter ostenditur.

168. Etenim quisque videt, posita tum unius substantiae intima penetratione in alteram, tum virium utriusque substantiae commixtione, illico consequi

1.º Quod vires compositi a viribus utriusque componentis differant; ex qua virium differentia sequitur differentia operationum et proprietatum.

2.º Quod utraque substantia suppositi rationem amittat. Utraque enim est pars quae alterius consortio aliquo modo perficitur (O. 169. 4.º).

3.º Quod unum novum principium agendi ac patiendi, seu nova quaedam natura constituatur. Principium enim huiusmodi est ipsum compositum, quod aliter ac componentia agit ac patitur.

Atqui tria haec substantialem unitionem omnem constituunt (165). Ergo.

Idipsum deduci posset ex analysi singularum facultatum atque operationum, quae huius compositi propriae sunt (166): ut quisque per se facile colliget.

169. Animadverte ad haec quae sequuntur:

1.º Quemadmodum supra notavimus (151, 5.º), animam esse in toto corpore, quia est in nerveo systemate; ita nunc quoque dicendum, animam nerveum systema pervadere, eiusque viribus, ac viribus praesertim fluidi nervei, vires suas admiscere.

2.º Firmiter semper tenendum est, animam corpori coniungi coniunctamque manere non voluntate, sed naturae necessitate et creatoris imperio. In hoc quod corpori coniungitur, et vires suas illi associat, et in hoc statu permanet, ita se habet anima, ut res omni cognitione atque appetitu carentes. Nihilominus, quoniam hic status est ipsi naturalis, amat hanc sui cum corpore coniunctionem, et a corpore abstrahi naturaliter abhorret.

3.º Ex eo quod anima substantiam ac vim suam substantiae ac vi corporis associare dicitur, non est inferendum vim omnem animae esse corpori affixam, omnemque eius actum medio corpore exerceri. Nam virtus intellectiva qua anima pollet, cum per organum corporeum exerceri nequeat, materiae societatem respuit, quamquam a ceteris facultatibus organicis in praesenti animae statu dependeat, ut alibi dicetur.

4.º Persona humana (τὸ ego) non est anima, multoque mi-

nus corpus; sed compositum ex anima et corpore. Ratio est quam paullo ante (168, 2.°) innuimus, videlicet animam et corpus rationem partis habere, quia ad compositum constituendum natura ordinantur, et in composito perficiuntur. Ratio ergo personae in utraque substantia deficit. Nihilominus quoniam anima pars in homine principalis est, latiore quodam sensu anima dicitur humana persona, homo, ego.

3.° Ex modo dictis sequitur unionem inter animam et corpus dici non posse *hypostaticam:* unio enim hypostatica non fit, quum ex duabus substantiis seu naturis componitur hypostasis; secus omnis quoque combinatio chimica esset unio hypostatica; sed quum duae naturae uniuntur per hypostasim; nempe quum aliqua persona naturam sibi extraneam assumit, ac propriae naturae coniungit. Hoc autem contingere nequit, nisi in eo qui et ante unitionem persona sit, et per unitionem personae rationem non amittat; qui videlicet assumptam quidem naturam perficiat, ipse autem ab assumpta natura nullatenus perficiatur (O. 169, 6.°). Huiusmodi sunt personae divinae. Idcirco unio Verbi Dei cum humana natura est, ac dicitur hypostatica.

Quamquam igitur unio animae et corporis cum unione hypostatica conveniat in eo, quod et in una et in altera duae sint naturae, et una persona; tamen differunt inter se 1.° quia in unione animae et corporis persona consurgit ex ipsa unione, in unione vero hypostatica persona unionem praecedit et unionem facit: 2.° in prima unione naturae coniunctae unam naturam efficiunt, in altera autem non ita; sed binae naturae impermixtae menent, quia natura assumentis nihil patitur, nihil recipit, nec per unionem perficitur.

ARTICULUS IV.

* *Refelluntur falsa systemata*

170. Nunc facile erit de variis hypothesibus ad animae et corporis unitionem explicandam excogitatis iudicium ferre. Reiiciendae primo quae falsae sunt.

Propositio IV. *Anima rationalis non unitur corpori ut motor mobili.*

Haec est Platonis opinio, qui censuit animam rationalem totum esse hominem: eam vero corpori praeesse ut nauta navi, eoque uti tamquam instrumento; proinde ex anima et corpore

non fieri compositum ullum, quemadmodum non fit ex Socrate et indumento quo ipse utitur.

171. Refutetur haec opinio 1.º ex dictis in praecedenti articulo. Homo enim est una natura ex anima et corpore, non anima utens corpore. Sunt enim operationes quaedam et passiones, quae ad animam simul et corpus pertinent, tamquam ad unum principium. Oportet ergo ex anima et corpore unam fieri naturam.

2.º » Sensus, ita arguit S. Thomas, est virtus passiva ipsius » organi. Anima igitur sensitiva non habet se in sentiendo sicut » movens et agens, sed sicut quo patiens patitur: quod impos- » sibile est esse diversum secundum esse a patiente. Non est » igitur anima sensibilis secundum esse diversa a corpore ani- » mato » (*a*).

172. Quod si dicas animam quidem sensitivam corpori hoc pacto coniungi, non vero animam intellectivam; si, inquam, hoc dicas, praeterquamquod haec suppositio absurda est, ut supra demonstravimus (116, seq.), consequetur etiam, ut idem S. Thomas notat, « quod homo non sit animal, sed utatur animali; nam » per animam sensitivam aliquid est animal; et quod homo non » sentiat, sed utatur re sentiente » (*b*): quae profecto absona sunt.

Mitto alia argumenta quae afferri possent: nam res ex dictis satis clara est.

173. Propositio V. *Systemata* caussarum occasionalium *et* harmoniae praestabilitae *ad animi corporisque unitionem explicandam inventa, ad finem inepta sunt, et in se falsa probantur.*

Primum systema Malebranchium auctorem habet: ac dicitur quoque systema *assistentiae.* In hoc negatur non modo physica unitio inter animam et corpus, sed etiam influxus omnis unius substantiae in alteram. Deus solummodo esse dicitur, qui positis quibusdam motibus in corpore, ideas affectionesque his consentaneas in mente producit; et ex aequo motus in corpore excitat animae cogitationibus ac volitionibus respondentes: quare motus corporis sunt caussae occasionales affectionum animi, et voluntates animi caussae occasionales motuum corporis.

174. Huius systematis inconvenientia manifesta sunt. Nam

1.º Physicam ac substantialem corporis animaeque unitionem penitus aufert; qua sublata, humanae vitae phaenomena nullate-

(*a*) *Contra gent.* Lib. II. c. LVII.
(*b*) Ibid. c. LVIII., §. 4.

nus explicantur, ut supra probatum est (166, seq.); immo humanae naturae conceptus perit: anima enim et corpus, Dei operatione harmonice mota, una profecto natura non sunt.

2.° Falsae illi doctrinae innititur activitatem caussarum secundarum nullam esse, ipsisque spiritibus vim corpora movendi competere non posse. Quam doctrinam suo loco refutavimus (O. 275, seq.)

3.° Conscientiae repugnat. Unusquisque enim sibi conscius est, se non tantum habere ideam aut cogitationem impressionum in corpore receptarum, aut status in quo corpus versatur, aegritudinis v. gr. aut famis, sed haec omnia vere experiri. Quae experientia in corpore solo esse nequit, neque in sola anima, sed solum in subiecto composito ex utraque substantia. Sentimus praeterea nos nisum exserere atque conatum ut corpus moveamus, non tantummodo id velle.

Ex his patet assertum de Malebranchii systemate.

175. Systema harmoniae praestabilitae Leibnitzium auctorem, Wolfium praecipuum patrocinatorem habet. Qui sic statuunt: anima vi sibi propria, sine ullo externo incitamento, et independenter prorsus a corpore, suas omnes perceptiones et appetitiones continuata serie producit, ita ut consequentis perceptionis seu appetitionis ratio sufficiens in antecedente perceptione seu appetitione semper contineatur. Idem dicendum de corpore. Corpus per se solum, sine ullo animae influxu, suorum motuum seriem exsequitur, in qua pariter serie motus praecedens subsequentis est ratio sufficiens. Animae igitur ita agunt ac si nulla essent corpora, et corpora ita agunt ac si nullae exsisterent animae. Nihilominus cuivis animae tale corpus a Deo attributum est, quod singulis eius affectionibus semper congruis motibus responderet. Ex hac praestabilita harmonia fit, ut binae series independentes affectionum animae et motuum corporis ita sibi consonent, ac si altera in alteram influeret. Plane, si magna licet componere parvis, ut contingit in puparum scenis. Alter pupam movet, alter verba recitat, uterque harmonice cum altero.

176. Iam 1.° Nemo non videt physicam unionem, ac naturam humanam hoc quoque systemate penitus tolli. Mera enim consonantia actuum ac motuum non est physica substantiarum unio; praesertim cum et anima et corpus omnia agant sine ullo influxu mutuo, eademque, Wolfio fatente, servaretur inter animae actus et corporis motus harmonia, si anima in uno loco degeret et corpus in altero.

2.° Haec hypothesis et ipsa conscientiae repugnat, ut hypothesis praecedens, et ex iisdem capitibus (174, 3.°).

3.° Tollit insuper libertatem omnem. Nam et actus animi et motus corporis ex praecedenti statu sive animi sive corporis sunt ad unum determinati.

4.° Arbitrarie prorsus ac falso asseritur rationem sufficientem status sequentis, sive animi, sive corporis, esse unice statum antecedentem. Nam saepenumero ratio sufficiens affectionum nostrarum est nobis extrinseca. Quo negato, vides idealismo latam aperiri viam.

5.° Illa demum vis corporis, bruta certe ac ratione carens, quae sine ullo mentis influxu eos omnes exsequitur motus et actus, quos ab hominibus poni videmus, non modo sine ulla ratione asseritur, sed ad humanam rationem ludibrio habendam excogitata videtur. Lege Antonium Genuensem in tertia Metaphysicae parte (*a*).

177. Propositio VI. *Systema quoque* physici influxus, *seu* caussalitatis, *nec animae corporisque unitionem explicat, nec a gravibus difficultatibus est immune.*

Systema hoc satis communiter receptum statuit animam agere in corpus seu in fluidum nerveum, determinando ipsum ad motum: et corpus in animam agere determinando illam ad obiectorum externorum perceptionem.

178. Sed 1.° in hac quoque hypothesi humanae naturae tollitur unitas. Nam haec mutua actio non facit ut ex duabus substantiis fiat unum operandi patiendique principium; quemadmodum ex eo quod in aliqua machina binae partes in se invicem agant, non sequitur eas substantialiter unitas esse, unamque naturam efficere. Erunt itaque in homine binae naturae omnino distinctae, ac proinde bina supposita, contra id quod supra demonstratum est (165, seq.).

2.° Eadem hypothesis cum intimo sensu non bene cohaeret. Nam licet v. gr. ad animi imperium facultas loco-motiva exerceatur, tamen, intimo teste sensu, non ita exercetur, ut anima corpus urgeat, quemadmodum externa corpora urgere solemus; sed subiectum illud unum, quod dicimus nostrum ego, se exserit ad motum contractione musculorum. Pariterque nemo umquam sensit corpus impressionem receptam in animam transferre, ac dein animam videre, tangere, dolere, sed sentimus omnes im-

(*a*) C. II. *Systematis leibnitziani enarratio.*

pressionem receptam, non in anima, neque in corpore, sed in corpore animato statim ac illa recipitur, et in quacumque parte recipiatur.

3.° Demum in hoc systemate illud est vehementer improbandum, quod corpus in animam agere statuat. Nam corpus movere quidquam nequit, nisi illi applicetur. Applicatur autem corpus obiecto, in quo agit, per quantitatis contactum. Sed quantitatis contactus exerceri non potest, nisi in alia quantitate. Atqui anima quantitate prorsus caret. Quomodo igitur corpus in animam agere poterit, et ita agere, ut et vim eius perceptivam, et vim appetitivam ad actum moveat?

179. Concludendum igitur unionem corporis et animae in mutua actione sitam non esse. Non agit una substantia in alteram, sed utraque substantia simul per modum unius agit ac patitur. Non est commercium inter animam et corpus, sed ex anima et corpore una est natura.

ARTICULUS V.

Sitne anima humana forma corporis, et quomodo

180. Expendendum superest systema peripateticum, quo statuitur animam corpori coniungi ut forma materiae. Quod quidem quomodo esset intelligendum, a diversis scholis, ut alibi diximus (15, seq.), diversimode explicabatur. At si praescindas ab iis, quae apud veteres semper controversa fuere, quaeque nunc aliter, quam ab iis factum sit, ex physicae principiis definienda sunt, sententia illa veterum a doctrina, quam supra tradidimus (162, seq.), nullatenus differt. Primo itaque ex iis quae dicta sunt sententiae huius veritatem confirmabimus; deinde quomodo ea intelligenda sit determinabimus.

181. Propositio VII. *Anima rationalis humani corporis est forma.*

Sane, si opinionum varietates seponas, materia apud aristotelicos est substantia incompleta, est subiectum recipiens formam, estque per se potentia solum habens esse illud quod per formam communicatur: forma vero est et ipsa substantia incompleta, quae ad certum aliquem essendi actum materiam determinat, suique communicatione facit ut sit actu illa essentia quae prius in materiae potentia fuit.

Atqui constat per se corpus esse hominem incompletum, con-

stat ex dictis corpus ab anima totum penetrari ac repleri; itemque non habere ex se esse viventis: animam vero partem hominis esse, non totum hominem, eamque communicatione sui determinare corpus ad hoc ut actu vitam habeat, atque homo sit. Ergo anima humana vere dici potest ac debet corporis forma.

2.° Idipsum deduces ex variis proprietatibus compositi ex materia ac forma, quas veteres cum Aristotele assignabant. Forma itaque, iuxta veteres, dat substantiae corporeae esse simpliciter; forma ac materia in uno esse conveniunt; ex utraque fit unum per se; compositum ex utraque agit non ratione materiae, sed ratione formae, quae ut est actus, ita est actionis principium.

Has omnes proprietates reperies in unione substantiali animae et corporis, cuius veritatem supra demonstravimus. Revera anima dat homini esse simpliciter, videlicet esse talem substantiam, non esse secundum quid, seu esse aliquod accidentale (*a*): corpus item et anima in uno esse conveniunt, nempe in uno esse composito, quod est esse proprium hominis: ex anima et corpore fit unum per se; quia anima est actus, et corpus est potentia: ac tandem homo agit quae suae naturae sunt propria, non ratione corporis, sed ratione animae, quae sensus, motus vitaeque omnis principium est.

182. Concludere igitur oportet animam, eamque rationalem 1.° esse *veram* corporis formam:

2.° esse corporis formam *per se*, videlicet non *per accidens* nec *per aliud*. Non per accidens, quia naturaliter hanc aptitudinem et hoc munus habet, ut, informando corpus, sit humanae vitae principium. Non per aliud, quia vita hominis propria non efficitur per aliquam aliam animam mediam inter corpus et spiritum, quae virtute spiritus moveatur ac regatur, sed solum ab anima rationali dependet.

3.° Hinc animam rationalem esse corporis formam *immediate*.

4.° Demum eamdem esse corporis formam *essentialiter*, tum ex parte ipsius animae, quia hoc est de eius essentia ut sit apta corpori informando; tum ex parte compositi, i. e. hominis; quia composito huiusmodi essentiale est, ut corpore tamquam materia, et anima rationali tamquam forma coalescat.

* 183. Pauca nunc de modo quo haec doctrina intelligenda est; quae facile deducemus ex alibi dictis.

(*a*) Quemadmodum substantia est ens simpliciter et accidens ens secundum quid; ita esse simpliciter est esse substantiam, et esse secundum quid est esse secundm accidens. Cf. Scotum. *In IV sent.* D. XI. q. III. § 43, et 50.

1.° Anima non est forma corporis ita, ut ipsum esse corporis, qua tale, ab anima dependeat (16). Corpus enim humanum constat tandem aliquando atomis substantiarum elementarium certo quodam modo compositis, et actu permanentibus. Vide dicta de principio vitae in vegetalibus (33, seq.). Corpus igitur humanum, attenta sola ratione corporis, est substantia completa, immo aggregatum substantiarum; estque solummodo incompletum, attenta ratione animalis rationalis.

2.° Neque idcirco admittenda est in humano corpore forma ulla corporeitatis (17) cum Scoto, neque formae partiales nervorum, ossium, ac partium ceterarum iuxta aliorum veterum sententiam. Nam corpus humanum est corpus vi cohaesionis qua atomi coniunguntur, et corpus tale efficitur per vires mechanicas et chimicas sub organismi conditionibus (41, seq.), et sub animae influxu (122, seq.) operantes.

3.° Hinc materia, quam anima informat, non est materia illa prima, sed corpus organicum, seu potius nerveum systema, ac fluidum maxime nerveum (169, 1.°).

4.° Aliquid igitur dandum est veteribus Thomistis, aliquid Scotistis. Concedere debemus Thomistis nullam aliam formam esse in homine praeter animam rationalem: concedere debemus Scotistis materiam, quam anima informat, esse corpus organicum.

5.° Si quaeras an anima dici debeat forma *substantialis*, respondebo in primis hanc vocem non tam declarare rem, quam declaratione egere; respondebo deinde posse animam dici formam substantialem; nam et ipsa substantia est, non accidens, et sui communicatione corpus collocat in certa substantiae specie, nempe in specie viventis.

6.° Ex dictis colliges theoriam materiae ac formae, quae ex consideratione hominis et animalium primo deducta est, quousque in animalibus consistit, veritatem attingere; ac tunc solum a veritate deflectere, quum ab animalibus ad plantas, et ad cetera corpora analogiae nimis extensae vitio (L. 323) transfertur.

* 184. Animam rationalem humani corporis formam esse, ecclesiasticis definitionibus non semel firmatum est. Primo quidem in Concilio Viennensi sub Clemente V, anno 1311, his verbis: « Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, » aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis » seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, » velut erroneam ac veritati catholicae fidei inimicam, sacro ap- » probante concilio, reprobamus; definientes, ut cunctis nota sit

» fidei sincera veritas, ac praecludatur universis erroribus adi-» tus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere, » seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis » seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et es-» sentialiter, tamquam haereticus sit censendus » (*a*). Idipsum confirmatum est in Lateranensi Concilio sub Leone X; cuius haec sunt verba: « Hoc sacro approbante Concilio, damnamus » et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mor-» talem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in du-» bium vertentes: cum illa non solum vere, per se, et essen-» tialiter humani corporis forma exsistat, sicut in Canone fel. rec. » Clementis Papae V praedecessoris nostri, in generali Viennensi » Concilio edito continetur, verum et immortalis, et pro corpo-» rum, quibus infunditur, multitudine, singulariter multiplicabilis » et multiplicata, et multiplicanda sit » (*b*).

Novissime Sanctissimus D. N. Pius Papa IX in litteris apostolicis ad Cardinalem Geissel Archiep. Coloniensem datis anno 1857, in quibus Güntheri errores damnat, inter ceteros errores hunc quoque adnumerat: » Noscimus, inquiens, iisdem doctrinis laedi » catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore » et anima ita absolvatur, ut anima, eaque rationalis, sit vera, » per se, atque immediata corporis forma ».

* 185. In his porro Ecclesiae decretis notandum est, non illud proprie definiri de quo modo agimus; scilicet animam se habere ad humanum corpus, ut forma ad materiam; sed hoc potius, quod ad quaestionem de animae unitate pertinet: animam rationalem esse eam animam, quae in humano corpore formae munere fungitur. In hac itaque propositione complexa: *Anima rationalis est forma humani corporis*, binae sunt distinguendae propositiones (L. 184, 3.°): *Aliqua anima est forma humani corporis;* et: *Haec anima est anima rationalis.* Propositio haec altera affirmatur in decretis supra positis; prima illa supponitur ut communis sententia. Id quod manifestum est ex auctoribus quos damnant, et ex eorum erroribus. Etenim tam viennense quam lateranense decretum latum est contra averröistas quosdam (*c*), qui ponebant animam quidem vegetativam et sensitivam esse hominis formam, at substantiam intellectivam esse substantiam separatam, quae cum homine non coniungeretur ut

(*a*) Clement. *De summa Trinitate et Fide catholica* Tit. I. c. unic.
(*b*) Sess. VIII. Can. *Apostolici regiminis*
(*c*) Viennense decretum latum est contra Petrum quendem Olivam; Lateranense contra Pomponatium.

forma, sed solum per species intelligibiles. Non erat igitur in controversia positum, an aliqua anima forma esset corporis, multoque minus qua ratione esset forma; sed hoc solum an anima intellectiva forma corporis dici deberet (*a*). Erat autem maxime necessarium, ut in tuto collocaretur haec veritas: principium sensus in homine idem esse ac principium intellectivum; qua identitate sublata, et Incarnationis divinae mysterium, et animi immortalitas, et universa doctrina theologica de homine constare amplius non poterant.

* 186. Ex dictis haec statui possunt.

1.° De modo quo anima est corporis forma, nihil umquam ab Ecclesia directe definitum est. Licet enim Ecclesia, quum animam rationalem formam corporis assereret, non alio sensu hanc locutionem accipere poterat, quam eo qui tunc communiter obtinebat; nihilominus, etiam hoc sensu retento, de modo quo anima est corporis forma variae opiniones esse possunt, prouti in scholis catholicis eo tempore reipsa vigebant. Proinde omnes istae opiniones in Ecclesiae decretis disiunctive supponuntur; ut sensus sit: anima rationalis est forma corporis, nempe hoc pacto, vel illo, vel aliquo alio, iuxta varias sententias quae in scholis catholicis vigent, atque adeo vigere possunt, salvo tamen sensu generali in quo omnes consentiunt. Atque idcirco fortasse Ecclesia numquam dixit animam rationalem esse formam *substantialem* corporis; sed statuit solum esse formam corporis; ne quis ex ea voce, quamvis immerito, ansam arriperet ad hoc ut suam sententiam ceteris praeferri existimaret.

2.° Nulla hinc opinio ceteris praelata, nulla damnata est. Quod et factum ostendit. Nulla enim catholica schola hac definitione umquam usa est ad suam peculiarem sententiam confirmandam, nulla se per illam vulnerari putavit; sed sententiae omnes quae prius vigebant, pacifice dein viguerunt, immo novae quoque sententiae sine ulla erroris suspicione, ac nemine reclamante, prolatae sunt.

ARTICULUS VI.

De humanae personae identitate

187. Est hic locus, ut aliquid dicamus de humanae personae identitate, de qua famosa sunt Lockii deliria. Omnes quidem de

(*a*) Cf. quae habet Porrectanus in Sum. th. S. Thom. p. I. q. LXXVI, art. 1.

humanae personae identitate consentiunt, sed quum assignare volumus quomodo sit haec identitas explicanda, nonnihil difficultatis occurrit. Homo enim non est sola anima, sed anima corpori coniuncta. Ex his autem duobus, anima quidem quoad substantiam semper sibi identica est, corpus autem perpetuas mutationes subit.

Lockius (*a*) identitatem spiritus ab identitate hominis et ab identitate personae distinguens, identitatem personae in conscientia, seu potius in conscientiae extensione constituit, ita ut tantum haec identitas pateat, quantum conscientia ad praeterita facta se porrigens ea sibi tribuit, et cum praesenti suo statu coniungit.

188. Propositio VIII. *Humanae personae identitas non est sita in conscientia, seu in conscientiae extensione.*

Sane nemo negat conscientiam esse medium quo unusquisque propriam identitatem cognoscit, ac de ea certus est. Est enim conscientia quae in praesentem statum reflectens, eumque cum diversis statibus praeteritis, quas memoria conservat, comparans, identitatem agnoscit subiecti inter variabiles affectiones permanentis. Est igitur conscientia *medium*, quo personae propriae identitatem unusquisque cognoscit; haec vero identitas est *obiectum* quod per eiusmodi medium cognoscitur. Lockius itaque personae identitatem in conscientia collocans, medium cognitionis cum cognitionis obiecto confundit; qua confusione nihil potest esse turpius philosopho. Quid enim diceres de eo qui colores esse oculum, aut antiquitatis monumenta esse artem criticam contenderet, quia colores oculo, et antiquitatis monumenta critica arte dignoscimus?

189. Quam vero falsa sit in se Lockii opinatio, patet

1.° ex ingentibus absurditatibus, quae ipsam consequuntur. Si enim conscientia identitatem personae constituit, oblivio personas in uno eodemque homine multiplicat: homo ebrius vel amens non est ille ipse qui sobrius erat suique compos: nemo est mortalium, cuius persona sit illa eadem quam mater utero gestavit ac peperit: actiones meae quarum oblitus sum, ad me amplius non pertinent; proinde nec poenae ullae mihi, nec praemia ratione illarum debentur; unde sola oblivio delictorum novum hominem facit, et ex reo innocentem. Quod si conscientia posset ex uno in alium hominem transferri, id quod Lockius, ut videtur, impossibile non censet, sequeretur et illud; ex multis hominibus unam personam fieri posse.

(*a*) *De intell. hum.* Lib. II. c. XXVII.

Apposite Reidius hanc fingit hypothesim (*a*). Est quidam miles, qui primis suae vitae annis ob quaedam male facta vapulavit in collegio: dein quum primo stipendia meruit, signum hosti diripuit; serius supremus dux designatus est. Quum vero signum sustulit, recordabatur eorum quae gesserat in Collegio; quum dux factus est recordabatur se signum sustulisse, sed e memoria illi exciderant plagae in collegio receptae. Ex principiis Lockii, puer qui vapulavit eadem persona est ac ille qui signum sustulit; atque ille qui signum sustulit eadem persona est ae ille qui factus est dux. Ex his porro duobus per identitatis principium consequitur, eum qui factus est dux, eamdem personam esse ac puer qui in collegio vapulavit. Sed quoniam huius rei dux memoriam non servat, concludendum quoque est, ducem et puerum eamdem personam non esse. Dux igitur est et non est eadem persona quae vapulavit.

2.° Directe. Persona non est ulla facultas, nec ullus actus, sed est substantia completa. Hoc est certissimum et ex communi sensu, et ex alibi dictis (169, 4.°; O. 166, seq.) Non ergo in hominis conscientia, sed in eius substantia humanae personae identitas quaerenda est.

190. Propositio IX. *Humanae personae identitas ex his tribus coniunctim consurgit; 1.° ex identitate absoluta quoad animae substantiam; 2.° ex identitate physica, quae vegetalium est propria, quoad corpus; 3.° ex identitate modi quo binae substantiae simul unitae sunt.*

Sane, persona humana est substantia composita hominis individui, prout in se est aliquid integrum atque completum. Liquet ex dictis (O. 166, seq.) Igitur eadem manente individua hae substantia, eadem manet humana persona. Atqui substantia composita eadem manet, si et componentia manent eadem, et unitionis ratio eadem perseverat. Essentia enim substantiae compositae certa certarum partium coniunctione continetur (O. 164, 1.°). Ergo si eadem manet anima, idem corpus, eadem utriusque coniunctio, eadem quoque manet humana persona.

191. Iam anima, quoniam substantia est simplex et quantitate earens, licet quoad modos, qui in ea sibi succedunt, iugiter mutetur, quoad ipsam tamen substantiam absolute immutabilis est. Corpus autem humanum cum sit compositum organicum, eam servat identitatem quae huiusmodi compositorum est propria (39),

(a) *Essay* III. Ch. IV.

quaeque in eo sita est, ut particulae sensim in organismum invectae cum organica massa ita commisceantur, ut haec ad sensum sit stabilis; organismus, figura, functiones essentiales sensibilem mutationem non patiantur; ac status sequens organicae vitae sit status antecedentis effectus. Demum unitionis ratio inter animam et corpus est iugiter eadem, quomodocumque enim corpus immutetur, semper anima illi coniungitur ut forma.

192. Non est igitur necessarium ad humanae personae identitatem tuendam, ut existimemus cum Bonneto (*a*) aliisque auctoribus, animam humanam germini cuidam subtiliori et immutabili coniunctam esse, quod numquam dissolvatur, numquam ab ea, ne per mortem quidem separetur; quae quidem hypothesis et prorsus arbitraria est, et suis non caret incommodis.

CAPUT IV.

DE ANIMAE HUMANAE ORIGINE

ARTICULUS I.

De originis modo

193. Demonstrata animae huius nostrae simplicitate ac spiritali natura, operosum non foret de eius origine decernere; nisi erroneae plurium opiniones, quae refellendae occurrunt, negotii aliquid afferrent. Et quoniam huiusmodi errores alii spectant originis modum, alii tempus, de utroque argumento distincte dicendum est.

194. Ad primum quod attinet, testatur Tullius, docuisse Pythagoram, ex Deo animos nostros decerpi (*b*) : idem opinati sunt Stoici, ac serius Manichaei ; dein omnes qui plus minusve pantheismum sectati sunt.

Error est alter Traducianorum; quorum duces exstitere Tertullianus maxime et Apollinaris. Hi statuebant animam a parentibus filiis per generationem propagari ac *traduci:* atque hoc pacto se originalis reatus diffusionem explicare posse autumabant.

Hisce erroribus opponitur vera sententia, docens animam hu-

(*a*) In *Palingenesia* et alibi.
(*b*) *De nat. Deor.* Lib. I, c. XI.

manam omnem a Deo immediate produci per creationem ex nihilo.

195. Propositio I. *Error est absurditate plenus animam humanam e divina substantia decerpi, aut ab ea utcumque dimanare.*

Sufficiat referre quae contra hunc errorem scripsit S. Augustinus: nam de pantheismi monstro in Theologia uberius disseremus.

Sic itaque disserit Augustinus contra Manichaeos: « si anima » substantia Dei est, substantia Dei errat... substantia Dei vio- » latur, substantia Dei decipitur, quod nefas est dicere » (*a*). Et alibi: « Non est pars Dei anima:... quod si esset, nec de- » ficeret in deterius, nec proficeret in melius, nec aliquid in » semetipsa vel inciperet habere quod non habebat, vel desineret » habere quod habebat quantum ad eius ipsius affectiones per- » tinet. Quam vero aliter se habeat, non opus est extrinsecο » testimonio. Quisquis semetipsum advertit, agnoscit... Non est » itaque natura incommutabilis, quae aliquo modo, aliqua caussa, » aliqua parte mutabilis est. Deum autem nefas est nisi vere » summeque incommutabilem credere. Non est igitur anima pars » Dei » (*b*).

196. Propositio II. *Anima humana non est ens a se, sed ab alio.*

Ens enim a se est infinitum, ut in Theologia demonstratur. Anima autem humana est multipliciter finita. Ens a se est immutabile absolute; anima est mutabilis, ac perpetuo mutatur.

Si anima humana non est ens a se, non est absolute necessaria, est contingens. Est ergo ab alio producta (O. 369, II).

197. Propositio III. *Animae humanae non propagantur per traducem.*

Nam vel a corpore parentum animae filiorum traduci dicuntur, vel ab anima: itemque vel per eductionem ex alterutra substantia, vel per alterutrius substantiae actionem. Quidquid autem dicatur, aliquid absurdum dicitur.

1.° *Non* enim *possunt filiorum animae educi ex parentum corpore.* Nam substantia simplex et spiritualis e substantia composita, extensa, inerti, quaeque proprietates habet naturae spiritus prorsus oppositas, decerpi, erui, aut quomodocumque educi nequit.

(*a*) *Contra Fortunatum Manich.* Disp. I. § XI
(*b*) *Epist.* CLXVI, § 3.

2.° *Non possunt educi ex parentum anima.* Anima enim parentum simplex est, et in partes resolvi non potest. Repugnat igitur, partem aliquam ex ea decidi aut effluere, atque alteri communicari.

3.° *Non possunt produci actione substantiae corporeae.* Corporea namque substantia non agit, nisi praeexsistentem materiam transformando, nempe materialia elementa movendo, associando, dissociando. Anima autem cum sit simplex, ex materiae transformatione, elementorumque analysi aut synthesi oriri nequit.

4.° *Non possunt produci actione animae parentum.* Vel enim parentum animae animas filiorum ex praeexistente materia effingerent, vel ex nihilo educerent. Atqui primus productionis modus animae producendae naturae repugnat, ut patet; alter producentium vires longe superat; creatio enim infinitam virtutem postulat. Sed hoc omisso, si quis diceret animam filiorum creari ex nihilo a parentibus, hic certe ad Traducianorum sectam non pertineret. Creatio enim non est transfusio nec traductio.

198. Forte dices: si elementa corporum puncta simplicia esse supponantur, sententiam hanc non adeo absurdam videri. Potest enim unum aut alterum ex iis elementis a parentibus in prolem transmitti, et intelligentia ac voluntate a Deo ornari.

Exceptionem hanc iam supra praeoccupavimus (106; 2°, 3°, 4°: 87. 3° C. 50). Neganda prorsus omnia: negandum in primis, haec puncta per se exsistere posse, et esse aliquid. Deinde si quod punctum huiusmodi exsistere posset, et esse aliquid, hoc profecto nec corpus informare posset, quia punctum determinatum situm in spatio habet, proindeque non potest occupare nisi punctum: nec sentire, quia punctum nec superficiem contingere potest, nec punctum: nec demum intelligere, quia intelligentia requirit subiectum a materiae conditionibus prorsus exemptum. Haec omnia ex dictis satis intelliguntur.

199. Adverto praeterea etiam ex eo sententiam hanc reiiciendam esse, quod consectaria habeat absurditatis non minus quam periculi plena. Si enim ex elemento materiali fieri potest anima intelligens, quid vetat quominus dicamus ex anima intelligente fieri iterum posse elementum materiale, aut ens sola vi sentiendi instructum? Quibus semel positis, essentiale inter materiam et spiritum discrimen tollitur; brutorum anima ab animae hominum non differunt, nisi per accidens, et animae nostrae immortalitas in dubium facile revocabitur.

200. Obiici quoque solet. 1.° Parentes, si animam proli non

communicant, hominem non generant, sed solummodo hominis corpus.

2.° Animam filiorum a parentibus derivari suadere videtur similitudo indolis ac propensionum, quae in iisdem cernitur.

201. Resp. ad 1.m *Nego.* Generatio passiva hominis sita est in unitione animae cum corpore. Ad hanc autem unitionem et parentes et Deus concurrunt. Parentes per hoc quod materiam disponunt ad animam rationalem recipiendam; ita ut ex naturae lege exigat ea informari. Deus autem concurrit animam rationalem creando. Tamen parentes solummodo vere ac proprie hominem generare dicuntur; quia terminus actionis eorum est individuum ex eorum substantia, ipsisque simile quoad naturam : Deus autem per hoc quod facit in hominis generatione, hominem generare non dicitur, quia homo nihil accipit de substantia divina, neque quoad naturam est Deo similis.

Ad 2.m *Nego.* Ad explicandam namque eam indolis ac propensionum similitudinem, quae tamen non semper inter parentes natosque deprehenditur, satis est quod nati a parentibus quoad corpus dependeant. Ex corporis enim temperamento pendet facultatum organicarum varia conditio, et ex hac indolis ac propensionum varietas.

202. Propositio IV. *Anima humana produci nequit aliter quam per creationem ex nihilo.*

Anima enim est substantia simplex. Substantia autem simplex non potest ex praeexsistente subiecto produci, sed solum ex nihilo absolute, ut constat ex alibi demonstratis (O. 372). Ergo.

Cum autem solus Deus virtutem creandi possideat, ut in Theologia demonstrabitur, anima humana immediate a Deo producatur necesse est.

ARTICULUS II.

De originis tempore

203. Queritur iam quo tempore anima a Deo creetur. Pythagoras, Socrates, Plato arbitrati sunt animas omnes in mundi exordiis a Deo genitas fuisse, easque in astris primum collocatas peccasse, atque idcirco corporibus tamquam carceribus fuisse inclusas, hac lege, ut quae sancte vitam egissent, e corpore egressae in suum astrum reverterentur ad beate vivendum; quae vero male egissent, iterum in corpora inferioris conditionis mi-

grarent, atque adeo in bruta permutarentur. Opinionem hanc apud orientales populos, Chaldaeos maxime et Ægyptios, a vetustissimis temporibus viguisse, eruditi testantur.

Paganam hanc doctrinam de animarum praeexsistentia a Platonicis haustam inter Christianos intulit Origenes; de cuius sectatoribus haec scribit S. Augustinus: « animas dicunt, non quidem partes Dei, sed factas a Deo, peccasse a Conditore recedendo; et diversis progressibus pro diversitate peccatorum a coelis usque ad terras diversa corpora, quasi vincula meruisse. Et hunc esse mundum, eamque caussam mundi fuisse faciendi, non ut conderentur bona, sed ut mala cohiberentur » (*a*).

Alio modo praeexsistentiam animarum docuit Leibnitzius. Eius sententia fuit, sive serio, sive ioco prolata, parum refert, omnes futurorum hominum animas esse monades ab initio mundi cum ceteris creatas, et in organico corpusculo inclusas: in quo statu sola facultate sentiendi sunt praeditae, donec homines illi quorum animae futurae sunt procreentur; tunc eas intellectu ac ratione ornari.

204. Communis autem sententia est, animam tunc creari quum in foetum infunditur, quamquam variae sint opiniones circa tempus quo infunditur. Celebris est opinio S. Thomae ac plurium scholasticorum (an tamen fuerit Aristotelis dubium est) foetum prius animari anima vegetativa; deinde, hac expulsa, succedere illi sensitivam; ac demum hac quoque eiecta, quum corpus aliquam perfectionem attigit, animam rationalem in ipsum immitti. Plurimi tamen huic opinioni omni tempore contradixerunt, queis ratum erat, foetum humanum non alia anima informari quam rationali, quamquam haec iuxta varia corporis dispositionem prius vegetativas solum functiones, deinde etiam sensitivas, ac tandem intellectivas exerceat.

In praesenti quoque opiniones dividuntur. Multi existimant foetum anima non informari nisi quum, organis in eo essentialibus efformatis ac evolutis, ad vitales operationes exercendas, idoneum efficitur. Alii vero sentiunt, in ipso conceptionis momento animam a Deo creari et corpori coniungi.

205. Propositio I. *Animae humanae nec ante mundum corporeum, nec in mundi exordiis, nec ante corpora quae ab iis informanda erant, productae sunt.*

1.° Uti possumus argumento S. Thomae in re simili. « Manifestum est, inquit, quod Deus primas res instituit in perfecto

(*a*) *De civ. Dei.* Lib. XI, c. XXIII.

» statu suae naturae, secundum quod uniuscuiusque rei species » exigebat. Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non » habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpo- » ri unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore » creari » (*a*).

2.° Doctrina de praeexsistentia animarum cum illa altera nectitur: animam non esse natura sua aptam natamque ad hoc ut cum corpore uniatur, hinc corpori non uniri unitione physica et substantiali, sed tantum accidentali, et ut motor mobili (170). Si enim animae tanto tempore, antequam corporibus coniungerentur, productae sunt, tantoque tempore absque corporibus vixerunt; vere ac serio quaerendum iam est cur dein in corpora immissae fuerint. Non enim potest amplius ea reddi ratio: quia animae ad hoc conditae sunt, et hoc est eis naturale ut corporibus uniantur. Fingenda itaque erit aliqua hypothesis, ut explicetur cur animae praeter sui naturam, vel etiam contra, corporibus inclusae sint; id quod exemplo suo philosophi, quos refellimus, confirmarunt. Igitur ex doctrina hac necessario infertur unitionem animae cum corpore naturalem non esse, proinde non substantialem, sed accidentalem. Haec autem positio falsa est, ut supra demonstravimus (171). Ergo.

3.° Animae antequam corporibus unirentur, vixisse ne dicuntur vita sibi propria, an secus? Non vixisse vix concipi potest. Sed fac non vixisse: cur ergo tanto ante tempore conditae sunt? Si vero vixerunt, si multa intellexerunt, voluerunt, fecerunt; cur aut quomodo eorum omnium oblitae sunt? Nunc sane anima actuum facultatum inorganicarum quos exercuit in corpore oblivisci potest, quia actus huiusmodi aliquo modo a phantasmatibus dependent; unde obliteratis organorum vitio phantasmatibus, memoria intellectiva suo fundamento destituitur; ast actus quos anima extra corpus posuit, nullo modo a phantasmatibus dependent: non potest igitur ex corporis influxu eorum memoria deleri. Horum igitur actuum memoria ex coniunctione cum corpore deleri non poterat, sed indelebilis permaneret.

4.° Tandem doctrina de animarum praeexsistentia nulli nititur fundamento, ut patebit ex consideratione rationum quas varii huius doctrinae patroni adducebant.

206. Aiebant enim 1.° Animae sunt corporibus nobiliores. Eas ergo post corpora produci non decuit.

(*a*) *Sum. th.* p. I. q. XC. art. IV. - Cf. Contra Gent. Lib. II c. LXXXIII.

2.° Indignum Deo videtur ut omnibus generationibus invigilet, ad momentum captandum quo animam creare debeat. Ita Pythagorici.

3.° Homines cum artes scientiasque addiscunt, nihil vere novi addiscunt, sed eorum quae ante didicerunt, reminiscuntur. Ita Socrates.

4.° Addebant Origenistae, ac deinde Wolfius repetiit: Si Deus *die septimo requievit ab universo opere quod patrarat* (*a*), nullam amplius rem in praesenti creat.

5.° Tandem haec erat Platonicis atque Origenistis usitatissima ratio: intelligi non posse cur Deus animas in haec tam miseranda corpora immittat, nisi supponamus, eas aliquo scelere a se patrato hoc sibi malum meruisse.

207. Quisque perspicit, non difficulter huiuscemodi rationes refutari posse.

Resp. ad 1.m *Nego consequentiam.* Quis enim demonstraverit ea quae nobiliora sunt prius creari debuisse? Immo vero si res inferiores ad praestantiores ordinandae sunt, dicendum potius quae praestantissima sunt post omnia condi oportere; finis enim in ordine exsecutionis est ultimus. Ac revera inter ipsas res corporeas, prius inorganica corpora, deinde plantae, deinde animalia, ac postremo hominem conditum esse et sacrae litterae, et Geologia docent (C. 318, seq.).

Ad 2.m *Nego.* Quod enim Deus singulis generationibus intersit, indignum eo non est; nec mirum esse debet iis qui noverunt Deum omnia perpetuo conservare, et cum omnium agentium operationibus semper concurrere, quin tamen anxietate ulla sollicitetur, aut labore lassescat.

Ad 3.m Scientiam hominis esse reminiscentiam affirmabat Socrates: at quo iure hoc affirmatur, eodem negatur. Affirmatur enim, sed non probatur, nec probari potest.

Ad 4.m Nulli ignotum est quomodo divina illa *requies* de qua Genesis loquitur, intelligenda sit. Requievit nempe Deus a mundi fabrica; quatenus nova deinde rerum genera non condidit amplius, sed res conditas administrare coepit iuxta leges a se praestitutas.

Ad 5.m *Nego.* Negationis ratio exponetur in sequenti propositione.

* 208. Propositio II. *Irrationabiliter prorsus asseruere Platonici et Origeniani, animas hominum corporibus inclusas fuisse in anteactorum scelerum poenam.*

(*a*) Gen. II, 2.

Etenim 1.° Si hoc pacto res se haberet, animae coniunctio cum corpore non esset naturalis unitio, sed violenta. Atqui coniunctio animae cum corpore est prorsus naturalis. Anima enim ex se aptitudinem habet ad hoc ut corpori uniatur, et corpus vicissim ut uniatur animae: utraque insuper substantia hac unione perficitur, unamque naturam constituunt. Ergo haec utriusque coniunctio violenta non est.

2.° Consideratio humani corporis, ac totius adeo mundi corporei profecto non iram conditoris, sed summam benevolentiam ostendit. Nulla certe est pars in humano corpore, quae *ex se* ad hominis bonum mirifice aptata non sit. Quae vero sunt extra nos in eum finem nobis collata se produnt, ut continenter nostrae necessitati, utilitati, oblectamento subserviant.

3.° Si corpus est animae carcer, nihil magis desideraret anima quam ab his vinculis liberari, ac mors non esset poena, sed poenae finis. Atqui homines naturaliter vitam amant, mortemque refugiunt; et tam apud Deum quam apud homines mors rationem poenae habet, ac vitae protractio beneficii loco habetur. Ergo.

Dici quidem solet, praesertim a piis viris, corpus animae carcer; neque haec locutio improbanda ullo modo est, ut ab iis accipitur. Corpus enim animae carcerem appellant, non quia simpliciter malum sit animae esse corpori coniunctam, sed ratione boni maioris quam sit vita praesens, quod bonum iuxta hunc providentiae ordinem assequi non possumus nisi prius mortem subeamus. Quare ex hoc loquendi modo non infirmatur argumentum modo allatum, sed potius confirmatur. Quamquam enim bonum suum maximum in hac vita homo assequi non possit, tamen vitae huius conservatio et protractio et a Deo et ab hominibus in beneficiorum numero computantur.

4.° Tandem quam stulte et crudeliter haec poena infligeretur, quae tunc animis ad emendationem infligitur, quum scelerum a se patratorum prorsus oblitae sunt! Iustae enim ac sapientis poenae ratio postulat, ut qui poena afficitur agnoscat se puniri, praesertim si ex poena quam patitur ad scelus detestandum, illudque in posterum cavendum moveri debeat. Quis igitur dicat, huiusmodi poenam a Deo infligi potuisse?

* 209. Quod vero attinet ad dolores et aerumnas, quibus in praesenti vita anima subiicitur, in primis falsum est, dolores solummodo et aerumnas ex sua cum corpore coniunctione animae obtingere. Nam multa quoque bona ex hac coniunctione

anima consequitur; per organa enim corporea quasdam exercet facultates quas sine illis exercere non posset; ceteris vero facultatibus, quae organo corporeo non indigent, offertur a sensibus obiectum ipsis proportionatum, ut in actus suos erumpant, ac in seipsis perficiantur. Mitto alia. Quod si quibusdam malis homo est obnoxius, hinc utique inferemus, praesentem vitam ultimum hominis finem non esse, sed solum palaestram ad merendum ipsi attributam; inferemus quoque hominem in hac vita indigere stimulo ac medicina; sed nullo iure inferre licebit, animas in hac vita poenas luere delictorum quorum sibi consciae non sunt. Ceterum de huius vitae malis fusius disputabitur in Theologia.

* 210. Propositio III. *Improbanda quoque est Leibnitzii opinio de animarum praeexsistentia in corpusculis seminalibus.*

Nam 1.° iuxta hanc opinionem nulla proprie est generatio hominis, nulla mors. Animae enim humanae sunt alicui corpori coniunctae a rerum principio, ab eoque numquam posthac separabuntur. Generatio autem animalis continetur coniunctione animae cum corpore organico; ac mors separatione unius ab altero. Iuxta Leibnitzium vero in generatione augetur solummodo corporis moles, et in morte imminuitur. Haec autem sunt omnino contra sensum communem, notionesque ab omnibus receptas.

2.° Cur corpuscula illa in humanum corpus excrescant, Leibnitzius dicere nequit. In eius enim sententia animae et intelligunt et operantur independenter prorsus a corpore (175). Quid ergo opus est, ut quum intelligentiam adipiscuntur, seminalia corpuscula augeantur?

3.° Haec opinio connectitur cum leibnitziano systemate de corporum natura, quod suo loco refutavimus (C. 47). Sed hoc praetermisso, quis non videat quam absurde statuatur, omnes monades eiusdem esse naturae ac anima rationalis; rationemque esse veluti quamdam perfectionem adventitiam, quae esse et abesse possit salva natura? Atqui facultates entium in ipsa essentia radicem habent; esto quod possint vi adiunctorum impediri ne veniant ad actum. Igitur si quae sunt facultates, quarum essentia sit capax, hae semper ac necessario illam comitantur; si quae vero sunt quae illam non semper, aut non necessario consequantur, essentia est earum incapax.

Missa facio alia plura quae afferri possent, ex dominicae praesertim incarnationis mysterio. Satis enim liquet ex dictis, theoriam hanc et arbitrariam esse, et nullo pacto defendi posse.

* 211. Propositio IV. *Pythagorica metempsychoseos doctrina inter humanae mentis aberrationes merito adnumeratur.*

1.° Doctrina haec supponit animae cum corpore unitionem violentam esse ac poenalem; quae hypothesis vana est et absurda, ut probatum est (208).

2.° Eadem doctrina nec probatur, nec probari potest. Non enim probari potest a priori. Quis enim probat ex notionibus Dei, animae, corporis, peccati, praesentis vitae, et similibus animarum ab uno in aliud corpus migrationes illas inferri? Nec probari potest experientia. Omnes enim quum in nova corpora immittimur, praeteriti status prorsus obliviscimur, si Pythagoram et quosdam alios excipias, qui singulari privilegio nonnihil de praeteritis saeculis reminiscebantur (*a*). His proinde credendum erit.

3.° Habetur quoque in hac poenali transmigratione absurditas illa quam supra notavimus; poena nempe ei illata, cui omnis scelerum memoria adempta sit.

4.° Illud nominatim in hoc figmento rationi repugnat, quod anima haec nostra belluino corpori aeque ac humano coniungi, et utrumque indiscriminatim vivificare posse dicatur. Ex hoc enim sequitur unitionem animae humanae cum hoc corpore naturalem non esse; et hoc corpus eiusmodi animae non ut proportionatum instrumentum coniungi, sed ut pondus asportandum utcumque applicari; proindeque hominem compositum substantiale non esse. Praeterea si animae humanae in brutorum corporibus habitant, iam bruta personarum iura possident, nec sunt amplius res, quibus pro arbitrio uti possimus. Denique, ne plura consecter, animae humanae in belluina corpora deiectae vel rationales facultates servant, vel secus. Si servant, falsum est bruta intellectu et ratione carere, quemadmodum supra demonstratum est (71, seq.): si non servant, quomodo facultates quae ab essentia animae dimanant, quaeque organis corporeis non indigent, ab anima divelli possunt?

212. Propositio V. *Anima humana creatur quum corpori coniungenda est.*

Est corollarium ex praecedentibus. Si enim animae a rerum exordio conditae non sunt, cur postea creari debuerint, antequam corporibus coniungerentur? Pars profecto est propter totum. Si ergo intentio naturae est ut hominem producat, anima est propter hominem; ac proinde tunc animam creari oportet, quum

(*a*) Laërt. *De vitis phil.* Lib. VIII.

procreandi hominis tempus advenit. Homo autem procreatur, quum corpori anima coniungitur.

213. Quo autem tempore animam corpori coniungi dicendum sit, ut dixi, opiniones discrepant. Certe necessarium est animam, eamque rationalem, in corpus iam esse infusam, quum foetus dynamicos motus (52) exercere incipit. Hi enim motus ab anima sensitiva dependent; quae anima in homine non est a rationali distincta. Probabilius est autem, infundi animam in ipso conceptionis momento: 1.° quia tunc ex communi hominum sensu homo procreari dicitur: 2.° quia ad functiones vegetativas in animali perficiendas animae quoque influxus verosimilius requiritur, ut in praecedente libro dictum est (124, seq.). Igitur quum foetus vitam vegetativam sibi propriam vivere incipit, anima informetur oportet; praesertim cum in prima potissimum corporis formatione animam influere debere, non difficulter suadere sibi quisque possit.

CAPUT V.

DE ANIMAE HUMANAE IMMORTALITATE

ARTICULUS I.

Utrum anima possit a corpore separata esse et vivere

214. Superest ut de animae humanae duratione inquiramus; an videlicet eius exsistentia ac vita huius vitae angustiis, immo an certis aliquibus contineatur limitibus, an vero sempiterna futura sit. Maxime vero interest ad gravissimam hanc quaestionem pro merito explicandam, veritatemque dilucide confirmandam, ut per quosdam quasi gradus procedamus. Primo itaque quaeremus, an possit anima humana a corpore separata exsistere ac vivere: secundo qua ratione posset exsistentia vitaque privari; tertio an reipsa futura sit funeri superstes; quarto an sit immortali vita fruitura.

215. Propositio I. *Anima humana potest a corpore separata exsistere ac vivere*

Potest exsistere. Est enim substantia a corpore distincta, non corporis accidens aut aliquid ipsi utcumque inhaerens, ut supra demonstratum est. Igitur eius exsistentia a corpore non dependet; potest ergo exsistere a corpore separata, quemadmo-

dum et corpus eiusque elementa post separationem ab anima exsistere pergunt, quia substantiae sunt.

216. *Potest vivere.* Animi enim vita continetur actibus intelligentiae ac voluntatis, qui sunt actus vitales omnium nobilissimi. Igitur si potest animus a corpore secretus hosce actus exercere, is profecto vivere potest.

Atqui ad hosce actus exercendos non deest illi in eo separationis statu nec potentia nec obiectum.

Non deest illi *potentia:* quia tam intellectus quam voluntas, ut supra vidimus (98, seq.), non sunt facultates compositi propriae, atque organis corporeis indigentes. Possunt ergo in anima permanere etiamsi ipsa a corpore separetur. Immo vero cum in ipsa animae essentia radicem habeant, fieri nequit ut manente anima, ipsae non maneant. Quamdiu igitur anima exsistentiam suam continuabit, tamdiu his facultatibus ornabitur.

217. Non deest illi *obiectum*; immo multiplex in promptu est.

Ac 1.° quamquam obiecta corporea per sensiles impressiones non possit amplius percipere, potest tamen in ipsorum intelligibilibus rationibus illa contemplari. Nonne puri spiritus, immo et Deus hoc pacto corpora cognoscunt?

2.° Nobilissima illa obiecta, quae adeo mentem rapiunt, veritatem, virtutem, Deum eo melius nunc intelligimus et contemplamur quo magis mentem a sensibilibus abstrahimus. Ergo multo melius ac latius haec contemplari poterit animus, quum fuerit omnino a corporis impedimento solutus.

3.° Cumque animus sit sibi ipsi intime et essentialiter praesens, potest semper in semetipsum intelligentia reverti, suasque affectiones advertere, relegere, comparare, ex iisque ratiocinari etc.

4.° His adde ideas omnes cognitionesque, quas in vitae huius stadio sibi comparavit, quarum memoriam intellectivam spiritus conservabit.

5.° Tandem novus ille status ac societas illa spirituum nova suggeret obiecta cognoscenda, novosque cognoscendi modos suppeditabit.

218. Si autem haec omnia intelligentiae suppetent obiecta, iam nec voluntati obiectum deesse potest. Potest igitur voluntas animae separatae pro suo statu ac conditione affectus omnes experiri actusque exercere, quos haec obiecta excitant.

219. Obiici solet ad haec 1.° Nulla est in mente cogitatio sine praecedente sensatione: 2.° nulla immo idea sine phantas-

mate. Sed nulla sensatio sine corpore, nullumque phantasma. Igitur sine corpore nulla erit in mente cogitatio, nulla idea.

Resp. quoad 1.^{m} partem. *Dist. mai.* Nulla cogitatio in mente est sine praecedente sensatione: et hoc provenit ab intrinseca dependentia cogitationis a sensatione, *neg.;* a dependentia extrinseca et pro praesenti mentis statu, *conc.*

220. Cum sit mens corpori coniuncta, in eoque propemodum demersa, omnis eius cognitio de rebus a se distinctis cum sensatione incipiat necesse est. Igitur sensatio est occasio, seu etiam conditio, quae in praesenti statu vim excitat intellectivam, obiectum ipsi primo proponens. Non est autem conditio necessaria ad cogitandum deinceps etiam in praesenti statu; ad hoc enim sufficiunt phantasmata quae imaginatio reproducit, multoque minus est conditio ex se, et absolute necessaria ad intelligentiae exercitium. Quamobrem inferri nequit animam a corpore solutam non posse quidquam cogitare, quia sensationibus caret; quemadmodum ex eo quod homo domi manens coelum nequit aspicere nisi fenestram aperiat, inferri nequit, eumdem non posse deinde cogitare de coelo fenestris clausis; multoque minus, si domo egrediatur videre coelum non posse, quia fenestras non habet quas aperiat.

Quomodo vero mens a corpore separata obiecta cognoscere poterit non est explicare necessarium. Sufficit illud: Deum, qui modo per sensationes obiecta menti offert, posse immediatius, et per species a seipso communicatas, mentem ad cognoscendum determinare. Confer quae sublimissima illa Aquinatis mens hac in re vere mirabiliter disputat (*a*).

221. Quoad 2.^{m} partem, *dist. mai.* Nulla idea sine phantasmate, ex connexione intrinseca et absoluta, *neg.;* ex connexione extrinseca et pro praesenti statu, *conc.* Est videlicet ex unitione animi cum corpore, non ex cogitationis natura.

ARTICULUS II.

Utrum anima ab aliqua vi creata destrui possit

222. Propositio II. *Anima humana a nulla vi creata potest exsistentia vitaque privari.*

Non potest privari *exsistentia.* Etenim duobus modis, ut in Ontologia dictum est (O. 372), substantia perire potest, vel cor-

(*a*) *Sum. th.* p. I. q. LXXXIX coll. q. LV.

ruptione vel annihilatione. Corrumpi autem nequit substantia nisi partibus constet: corruptio enim est compositi dissolutio. Anima igitur humana, ut quae simplex substantia est, ac partibus non constans, incorruptibilis est. Hinc non aliter amittere exsistentiam potest, quam per annihilationem.

Ast annihilationis caussa solus Deus esse potest: ipse enim solus res creat et conservat. Solus ergo Deus, non aliqua creata vis, animam humanam exsistentia privare potest.

223. Sed fac esse vim creatam, quae aliquid in nihilum redigere valeat. Certe cum omnis vis creata sit a Deo dependens, eiusque providentiae ac potentiae subiecta, si Deus absolute vult animam humanam post hominis mortem exsistere, nulla vis, etiamsi posset, eam perimere valebit. Deus enim cui nihil resistit, hoc impediet. Iam mox demonstrabimus, Dei voluntatem absolutam esse, ut anima hominis post mortem exsistat ac vivat. Ergo.

Eodem pacto concludere adhuc poteris, etiamsi anima corporea esset et corruptibilis, si tamen Deus vellet eam esse sempiternam, caussas quascumque ipsi destruendae dissolvendaeque impares fore.

224. Non potest privari *vita*. Nulla enim creata vis cogitandi facultatem ac volendi ab anima humana divellere potest: facultates enim huiusmodi cum ab ipsa eius essentia necessario dimanent, nec organis indigeant corporeis, avelli ab ipsa nequeunt, nisi ipsa destruatur.

Nulla item creata vis obiectum omne his facultatibus praeripere valet, aut inter ipsas et obiectum impedimenta ponere. Nam obiecta huiusmodi saltem praecipua vel sunt animae ipsi interna (217, 3.° 4.°), vel sunt mere intelligibilia (217, 1.°, 2.°), ac divini luminis immediata participatione animae manifestari possunt (217, 5.° 219).

Ac praeterea si Deus efficaciter vult animam vivere, nulla vis hanc vitam impediet, etiamsi per se posset.

225. Ob. I. 1.°) Omne quod oritur perire potest.

2.°) Quod est contingens, ex se in nihilum tendit. Anima autem humana contingens est.

Resp. ad 1.m *Dist.;* quod oritur per compositionem ex pluribus, *conc.;* quod per solam creationem, *subd.* perire potest corruptione, *neg.;* annihilatione, *conc.*

Ad 2.m *Dist. mai.;* quatenus indiget caussa conservante, ut

creante indiguit, *conc.;* secus, *neg. Conc. min.* et eodem modo *Dist. cons.*

226. Ob. II. Anima 1.°) habet morbos suos, puta ignorantiam, dementiam et vehementissimarum febres cupiditatum. Morbi vero sunt corruptionis initium.

2.°) Quamvis perimi non possit per partium dissolutionem, potest tamen per successivam remissionem in gradu suae realitatis evanescere et in nihilum abire.

3.°) Eoque magis quod, experientia docente, potest anima suas interdum facultates amittere, ex. gr. memoriam, vim motricem, ipsam conscientiam, ac tandem vim informandi corpus.

227. Resp. ad 1.m Noto in primis, morbos qui animae esse dicuntur, si ignorantiam excipias, non animae esse proprie, sed compositi ex anima et corpore. Sed hoc omisso, *resp.* generatim: *dist. mai.* Anima habet morbos suos, dissimiles omnino a morbis corporis, *tr.;* eiusdem naturae cum illis, *neg.*

Dist. min. Morbi sunt corruptionis initium ; morbi nempe corporis, *conc.;* morbi compositi, *subd.;* sunt corruptionis initium quoad corpus, *conc.;* quoad ipsam animam, *nego.*

Morbi corporis tendunt ad ipsum dissolvendum : hinc sunt corruptionis initium. Sed morbi animae proprii non possunt, ut patet, ipsam corrumpere, aut annihilare (222). Si tamen morbi qui sunt proprii compositi, ut v. gr. cupiditates seu passiones affectivae, hae possunt profecto, ut experientia ostendit, graves ipsi corpori laesiones inferre, ex quibus compositi dissolutio consequatur : animae autem substantiam laedere nequeunt.

228. Ad 2.m *neg.* Etenim animae substantia, cum sit prorsus simplex, nec intendi potest nec remitti. Potentiae item eius quae ab essentia dimanant, nec crescere possunt nec minui in seipsis, ut in Ontologia declaratum est (O. 200). Maior itaque vel minor intensio reperitur solum in actibus potentiarum, propter conditiones quas potentia ad agendum requirit, ut ibidem notavimus, et in habitibus qui per actus generantur. Falsum itaque, animam constare gradibus, ex quorum successiva remissione evanescere possit.

Ad 3.m *Dist.* Anima amittit ipsas facultates sibi proprias, *neg.;* earum exercitium, *subd.* per se, *neg.* ex defectu instrumenti quo utitur, quod est corpus, *tr.* (114).

ARTICULUS III.

Utrum anima a corpore separata reipsa vive.

229. PROPOSITIO III. *Anima humana post separationem a corpore superstes vivet.*

Notetur 1.° in hac propositione id solum nos statuere: animam, saltem aliquo tempore post separationem a corpore, victuram: seu melius, a duratione huius futurae vitae nos in praesenti praescindere.

2.° Cum anima non aliter perimi possit, quam a Deo per annichilationem (222), liquet, id quod proposuimus demonstratum iri, si probaverimus, Deum non esse animam in nihilum redactarum.

230. Probatur propositio.

1.° In tot mutationibus ac vicissitudinibus corporeae naturae nulla materiae particula a Deo in nihilum redigitur. Nam in primis omnia destructionis phaenomena explicari possunt per solam compositorum divisionem et analysim. Praeterea Deus numquam actionem suam immediatam adhibet in naturae cursu dirigendo, nisi ubi ea necessaria sit ad mundi ordinem conservandum. Sed ad mundi ordinem conservandum numquam profecto necessaria est vel unius atomi annihilatio. Ergo.

Si igitur Deus nec unam materiae atomum in nihilum abire sinit, quanto minus nobilissimam animi substantiam? In humani corporis dissolutione eius primitiva elementa non pereunt, quia naturaliter destrui non possunt: cur igitur animus pereat?

231. 2.° Si tamen Deus aliquid annihilare dicatur, certe unusquisque fatebitur, cum ad id non adduci, nisi aliquod motivum, quod infinita sapientia dignum sit, hoc postulet; ut quum brutorum animas annihilat (84, 7.°).

Si hoc, 1.°) assignent adversarii motivum, cur Deus animam annihilare velle censendus sit. Nefas enim exceptionem generalis legis inducere, quin eius afferatur ratio.

2.°) Probari potest, nihil esse quod a Deo hoc exigat. Non enim hoc postulat animae natura, non eius separatio a corpore, non mundi bonum, vel physicum, vel morale. An ex eo erit animae pereundum, quod ad nullum finem utilis futura sit eius exisistentia? Atqui potest anima separata assequi finem illum ultimum, cuius gratia condita est, finem nempe totius mundi, qui

est conditoris gloria; eoque modo assequi, qui ipsi animae proprius est, videlicet per summi Boni cognitionem et amorem.

3.°) Ea quae subiicientur ostendent Deum non modo nullum habere motivum ut animam conservare desinat, sed immo debere sibi, debere suis attributis, ut illius exsistentiam post fatum perennem velit.

232. 3.° Deus infinite bonus non potuit rationalem animam creare, ut misera semper esset, sed solum ut ipsi benefaceret, felicemque eam redderet; praesertim cum vehementissimum felicitatis amorem ipsi inseruerit. Hoc enim desiderium necessaria naturae nostrae ac principalis tendentia est: necessaria vero ac principalis naturae tendentia est ad finem. Per hoc ergo desiderium nobis inditum manifestat Deus se ad felicitatem hominem creasse.

Atqui si altera post praesentem vita non sûperest, in qua beatitatem nancisci contingat, fateri necesse est nos ad miseriam aerumnasque natos esse. Nam in hac vita innumera mala et corpus et spiritum discruciant, ita ut omnis homo aliqua ex parte sit miser, maxima vero hominum pars sit omnino miserrima. Ergo.

233. 4.° Deus infinite sapiens et rectus, et bonus non potuit hominem in peiori conditione collocare, quam sit brutorum conditio. Atque sic plane egisset Deus, si vitam aliquam hac, quam vivimus, meliorem nobis non praeparavit.

Bruta enim 1.°) bona solum sensibilia appetunt, nec multis egent; quae vero ipsis necessaria sunt facile assequuntur, omnia abunde suppeditante natura; iisque plene satiantur.

Homo vero non sensibilia solum bona, sed bona insuper multo praestantiora appetit, divitias, honorem, scientiam, virtutem, securitatem et quietem animi; brevi eam desiderat felicitatem, quam ratio cognoscit, felicitatem nempe omni ex parte perfectam. Sed felicitatem hanc, ut supra dixi, nemo prorsus assequitur; quantumcumque enim minutis hisce praesentis vitae bonis abundemus, satiari his non possumus, sunt enim omnia animo ac desiderio minora. Quin bona haec eadem vix pauci obtinent, idque labore summo; nemo fere omnia simul; plerisque vero ex virium ac mediorum ceterorum defectu, haec assequi physice impossibile est. Unde pars hominum maxima sunt aegri, pauperes, rudes, contempti, laboribus distenti, pleni curis, tristitia atque doloribus.

2.°) Ex alia parte bruta conditionem ea, quae ipsis contigit, meliorem non percipiunt: de praeteritis malis non dolent, de

futuris non sunt sollicita, mortem non praesentiunt. Quo fit ut sine ulla sollicitudine, sine ambitione, sine invidia, sine timore vitam vivant tranquillam ac liberam.

Ast homo perpetuo comparat bonum ad quod adspirat cum aerumnis quibus premitur; expendit quae alii possideant, quibus ipse careat; quid ipse iure mereatur, quid habeat. Ad haec praeteritas cum tristitia recolit iniurias, impendentium calamitatum timore agitatur, non suis modo, sed aliorum quoque miseriis angitur, consanguineorum, amicorum, reipublicae; mortem denique, quae omnium finis sit, instantem sibi et appropinquantem recogitat. Quare timoribus ac desideriis conflictatus, invidia ac moerore tabescens, angustiis et doloribus plenus, mala innumera patitur, quae irrationalium pecudum genus ignorat. Ergo.

234. 3.º Repugnat divinae sapientiae et bonitati, excitasse in humana natura inclinationes contrarias quas conciliare impossibile sit. Atqui sunt in humana natura inclinationes contrariae quae, si altera vita non datur, numquam conciliabuntur.

Est enim in homine hinc quidem, ut diximus, naturale felicitatis desiderium; inde vero 1.º) inclinatio ad virtutem, et naturalis lex quam Deus servari vult: 2.º) inclinatio ad societatem, et naturalis necessitas qua homo adstringitur in societate degendi.

Prima contradictio manifesta est: quia virtutis via aspera est et magnis plena laboribus; vitiorum vero semita proclivis et sensibus iucunda. Si igitur tota felicitas nostra praesentium bonorum fruitione contineretur, iam virtus quasi quoddam naturae malum esset, et inimica virtutis felicitas. Adeoque ex desiderio felicitatis virtutem fugere, et ex virtutis amore felicitati valedicere oporteret. Tamen nos miseri et felicitatem necessario concupiscimus, et necessario virtutis amore rapimur. Ex una parte felicitatem quam possumus maiorem, et quomodocumque possumus inquirimus; ex altera lex naturalis urget nos, ac severo exigit imperio, ut bona omnia caduca ipsamque vitam, si opus fuerit, virtuti immolemus. Quod si quis exsequi renuat, illius animus miserandum in modum torquetur, et remorsibus laceratur. Quomodo concilientur haec, nisi felicitas, quam in fugaci hac vita prae virtute despicere oportet, alibi cumulatius invenienda sit, tamquam ipsius virtutis praemium?

Secunda contradictio non est manifesta minus. Ex eo enim quod homo in societate degit, necesse est, ut privatum bonum publico postponat, incommoda multa et pericula subeat, nec infrequenter vitam ipsam profundat.

235. 6.° Tandem Deus, qui sanctissimus est et iustissimus, non potest erga virtutem et vitium indifferenter se habere; ita ut eodem in pretio tam bonos quam malos habere videatur. Sed si altera vita non datur, ubi praemia ac poenas pro meritis retribuat, tali modo se gereret Deus. Nam in praesentis vitae curriculo eum rerum administrandarum ordinem tenet, ut huius vitae bonis indifferenter, ut plurimum, fruantur boni et mali; adversis item casibus indifferenter utrique obnoxii sint. Ergo.

ARTICULUS IV.

Utrum anima sit futura immortalis

236. Propositio IV. *Anima humana post separationem a corpore perpetuo exsistet ac vivet.*

1.° Redit primum argumentum allatum in superiore propositione. Quomodo probabitur Deum velle tandem animam hanc nostram extinguere? Quaenam eius rei ratio excogitari potest? Anne aliquando anima ad finem suum inepta fiet? Anne aliquando rerum ordinem eius exsistentia perturbabit?

237. Immo 1.°) Cum Deus pro sua sapientia omnia regat prouti fert rerum singularum natura, plane dicendum est, quod quemadmodum dissolvi sinit corruptibilia composita, ita incorruptibilem spiritum perenni exsistentia donabit.

2.° Praesertim cum spiritus iste non aliquo solummodo tempore post discessum a corpore, sed perpetuo in fine suo conquiescerre possit.

3.° Est praeterea semper capax parata sibi felicitate ulterius fruendi. Quis cogitare poterit hanc in Deo voluntatem, ut humanas animas de medio tollere decreverit, postquam aliquo tempore felicitatem, in quam tamen vehementer inhiant, summis vix labiis degustaverint?

4.° Ex his omnibus sic arguere possumus. Ex materia, molitione ac natura operum temporis duratio cui ab artifice destinata sunt, dignoscitur. Sic dicimus, Aegyptios ad aeternitatem aedificasse pyramides, quum earum soliditatem adspicimus. Iamvero Deus animam humanam creavit simplicem, incorruptibilem, quae corpore non eget ut sit ac vivat, quae a nulla vi finita exsistentia vitaque privari potest; eademque capacem fecit, ut nobilissimo fine summaque felicitate perpetuo frueretur

Ergo non ad tempus determinatum, sed ad aeternitatem opus hoc destinavit.

238. 2.° « Impossibile est, ita arguit S. Thomas, naturae desiderium esse inane: natura enim nihil facit frustra. Sed quodlibet ens intelligens naturaliter desiderat esse perpetuum ..... Illa enim quae non cognoscunt esse nisi ut nunc, desiderant esse ut nunc, non autem semper, quia esse sempiternum non apprehendunt .... Illa autem quae ipsum esse perpetuum cognoscunt et apprehendunt, desiderant ipsum naturali desiderio. Hoc autem convenit omnibus substantiis intellectualibus. Omnes igitur substantiae intellectuales naturali desiderio appetunt esse perpetuum. Ergo impossibile est quod esse deficiant » (*a*).

239. 3.° Non solum esse desideramus, sed felices esse volumus, et quidem ea felicitate quam ratio cognoscit, i. e. omnino perfecta. Desiderium hoc felicitatis est maximum, immo unicum naturae desiderium, eique essentiale ac summopere necessarium; hoc enim solo desiderio movetur homo ad agendum, humanaque conservatur societas. Profecto desiderium huiusmodi nequit esse homini datum ad ludibrium atque tormentum.

Sed si anima non est immortalis, hoc felicitatis desiderium revera ad ludibrium ac tormentum homini datum fuisset. Nam si anima non est immortalis, huic desiderio numquam satisfiet.

240. Etenim ad perfectam felicitatem tria requiruntur: 1.° absentia omnis mali; 2.° possessio omnis boni quod naturae conveniat; 3.° securitas numquam excidendi ab hoc statu. Quae postrema conditio potissima est.

Nam 1.° felicitas naturae intelligentis potius spe et securitate futuri quam boni praesentis possessione continetur. Ita infelicitas timore potius futuri mali, quam tolerantia praesentis. Profecto si quis pauper sit et contemptus, vel in carcere detineatur, sciat tamen se proxime evehendum ad regnum, hunc profecto feliciorem exsistimamus eo qui regnum possideat, sciatque se brevi in summas miserias delapsurum.

2.° Felicitas in eo est, ut bonum quod quis possidet desiderio respondeat. Desiderium autem tantum patet quantum boni convenientis cognitio. Si ergo bonum quodcumque possideamus, at maius bonum, idemque nobis conveniens cognoscamus et non possideamus, felices esse non possumus. Iamvero nos felicitatem perpetuam cognoscimus ac desideramus, eiusque capaces nos esse intelligimus. Quantumcumque igitur magna sit parata nobis felicitas, si perpetua non sit, perfecta non erit.

(*a*) *Contra Gent.* Lib. II, c. LV, § 12.

3.° Quare si tertia illa conditio desit, desunt et reliquae. Nam non abest amplius omne malum, quia timor amittendi summum bonum magnum est malum: nec possidetur omne bonum naturae conveniens, quia bonum enti intelligenti maxime conveniens est esse perpetuum.

241. Dico igitur: si anima non est immortalis, felicitatis desiderio numquam satisfiet. Etenim in hoc mortalis vitae curriculo huic desiderio certe non fit satis. Nemo enim mortalium in terra constitutus beatitatem possidet tribus illis conditionibus perfectam. Restat ut ei satisfiat in altero illo exsistentiae nostrae stadio, quo properamus. At quaecumque sit felicitas illic nobis parata, si anima immortalis non est, deest tertia illa conditio sine qua beata vita esse non potest. Ergo si anima immortalis non est, neque in futura illa vita felicitatis desiderium explebitur. Numquam itaque explebitur.

242. Expende hic, quantus in futura illa vita animam occuparet pavor, si sciret, se licet bonis omnibus affluentem, brevi tamen in nihilum redactum iri. Quemadmodum enim in praesenti vita omne gaudium amaritie conspergit mortis ingruentis prospectus, ita in futura illa vita annihilationis expectatio. Immo multo acerbior foret metus iste, quam in hac vita mortis metus.

Nam 1.° bonum amittendum esset multo maius, quam bona omnia vitae praesentis. Totum ergo illud ac tam grande bonum in amaritiem ac venenum animae verteretur; et quo magis aliquis felicitate summa dignus esset, eo magis esset infelix.

2.° Malum ingruens esset totale exterminium, et annihilatio. Si tam amarus est mortis adspectus, quid foret annihilationis certae expectatio? Profecto anima tantum prospiciens malum, praeclare secum agi putaret, si in pristinae vitae miserias redire sibi daretur. Hoc enim multo melius, quam totius esse irreparabilis amissio. Quis iam exsistimet cum timore hoc felicitatem perfectam posse consistere?

243. 4.° Concludat omnia argumentum a communi hominum suffragio deductum. Quemadmodum enim Tullius affirmat, « uti » Deos esse natura opinamur, sic permanere animas arbitramur » consensu nationum omnium » (*a*). Huc spectant sepulchrorum monumenta, ritus funebres, expiationes et sacrificia pro mortuis, apotheoses, mortuorum consultationes, aliaque huiusmodi. Testimonia scripto tradita sive ab historicis, sive a philosophis, sive

(*a*) *Quaest. Tusc.* Lib. I.

a poetis innumera plane sunt: immo perenne consensus huius testimonium est ipsa humana societas. Etenim sine futurae vitae persuasione nullibi hominum convictus ad aliquod tempus permanere potuisset.

ARTICULUS V.

Difficultates

244. Ob. I. Anima non potest funeri superesse. Etenim

1.° Forma non potest exsistere extra subiectum. Anima autem est corporis forma.

2.°) Per mortem cessat animae finis, qui est corporis informatio.

3.°) Propterea animae belluarum in morte annihilantur.

4.°) His accedit quod anima sine corpore esset ens incompletum.

245. Resp. *Neg. ant.*

Ad 1.m *Dist. mai.* Forma quae sit accidens, aut quae ratione solum a subiecto distinguatur *conc.*; forma quae sit substantia, et a subiecto realiter distincta, *neg.* Et *contradist. min.*

Ad 2.m *Dist.* Informatio corporis est finis animae proximus et inadaequatus, *conc.*; ultimus et totalis, *neg.*

Finis enim animae humanae ultimus et adaequatus est felicitas, et Dei gloria: informatio vero corporis est finis secundarius seu medium ad finem ultimum assequendum.

Ad 3.m Tr. *ant.*; *neg. conseq.* et *paritatem.*

Animae brutorum, ut alio in loco diximus (84, 7.°), nullum alium finem habent, quam ut corpus informent. Idcirco nulla est paritas. Ceterae quoque rationes quae suadent brutorum animas in nihilum abire, in anima humana non habent locum; quin immo contraria omnia de ipsa dicenda sunt. Recole quae hucusque disputavimus.

Ad 4.m *Dist.*: Esset ens incompletum in ordine ad compositum humanum, *conc.*: in ratione substantiae, *nego.*

246. Ob. II. Saltem animi immortalitas non potest philosophice demonstrari.

1.°) Quod enim dependit a libera creatoris voluntate nequit ratione sola cognosci. Atqui animi immortalitas a libera creatoris voluntate dependet.

2.°) Deus non tenetur mercedem ullam virtuti rependere; omnia enim sua homo illi debet.

3°) Eoque magis quod virtus sibi ipsi praemium sit.

4°) Nulla vero proportio est inter brevem hanc huius vitae militiam, et felicitatem aeternam.

247. Resp. *Neg. ant.* Ad 1.^{m} *Dist.*: si haec voluntas nullo modo sit rationi manifesta, *conc.*; secus, *neg.* Unde autem hac in re Dei voluntas sit nobis manifesta, argumenta allata demonstrant.

Dist. insuper *min.* Quatenus Deus liber fuit ad hominem creandum, *conc.;* posita hominis creatione, *neg.* Patet ex dictis (232, 233, 238, seq.).

Ad 2.^{m} *Dist.* non tenetur propter solum hominis meritum, *conc.;* propter sua attributa, *neg.*

Ad 3.^{m} *Dist.* tale praemium quod sit sufficiens attento hominum desiderio divinisque attributis, *neg.;* tale praemium quod sufficiens non est *conc.;* (234, 239.).

Ad 4.^{m} *Dist.* Nulla est proportio haec, spectato tempore quo virtus exercetur, *tr.;* spectata natura ac fine subiecti a quo exercetur, *neg.* Virtutis namque exercitium homini proponitur tamquam medium ad assequendam eam, quam natura desiderat, felicitatem. Felicitatem autem desiderat perfectam, nec perfecta felicitas esse potest nisi aeterna sit.

248. Inst. Si futura superesset vita, homines mortem non timerent.

Resp. *Dist.* mortem non timerent, quatenus est violenta separatio a corpore, *neg.;* quatenus est transitus ab hac vita ad futuram, *subd.* si rebus sensibilibus non adhaererent, et certi essent de sorte quae eos manet in futura vita, *conc.;* secus, *neg.*

Horroris quo mortem aversamur duplex caussa est: alia physica, alia moralis. Physica est ex lege unitionis animae cum corpore, ex qua fit, ut anima compositi conservationem amet, illiusque dissolutionem quantum potest arceri aut differri cupiat. Hunc autem horrorem non excludit persuasio de vita futura, quemadmodum medicinae horrorem non excludit persuasio de eius utilitate ad valetudinem recuperandam.

Caussa moralis duplex est, amor nempe bonorum sensibilium, quibus omnibus morte privamur, et anxietas de sorte quae in futura vita nobis continget. Et haec quidem anxietas caussa praecipua est qua horror mortis excitatur. Ex quo fit, ut horrore isto improbi homines vehementer perturbentur, cum e contrario qui innoxii sunt laeto vultu mortem opperiuntur.

249. Ob. III. Argumentum quod ex felicitatis desiderio deducitur nullum pondus habet.

Nam multa sunt naturalia desideria quae non implentur, ut desiderium scientiae, divitiarum, honorum, vitae etc.

Resp. *Neg. ant.* Ad rationem additam: *dist.* desideria haec naturalia sunt, quatenus felicitatis desiderio subordinantur tamquam media ad finem, *conc.*; secus, *nego.*

Naturaliter ac necessario felicitatem desideramus; et ex hoc desiderio fit ut quidquid ad felicitatem nostram conferre posse putemus, hoc appetamus. Quidquid igitur in particulari desideramus, tamquam medium ad felicitatem desideramus. Desideria vero haec particularia quamquam aliquid appetant ut medium ad finem naturalem conducens, non semper tamen naturalia sunt, i. e. iuxta naturam. Si enim quandoque bonum aliquod sit vere medium ad felicitatem necessarium, eius desiderium erit iuxta naturam; secus non erit.

Iam bona, de quibus sermo est in difficultate, neque felicitatem constituunt, neque sunt media ad felicitatem necessaria; quia tam illorum possessio, quam illorum defectus medium ad felicitatem futuram esse potest. Quare saepe ratio nos urget, ut quaedam ex his bonis despiciamus, atque adeo abiiciamus.

250. Inst. Si argumentum hoc admittatur, unum aut alterum ex his duobus admitti quoque debet: videlicet vel ipsas impiorum animas futuras felices, vel saltem eas non futuras immortales.

1.^m quia desiderium naturale non potest esse inane. Sed impii quoque homines felicitatem naturaliter desiderant. Ergo hoc desiderium non potest in illis esse inane proinde ipsi quoque felicitatem assequentur.

2.^m quia destinatio ad immortalitatem consequitur destinationem ad felicitatem. Sed impii ad felicitatem non destinantur. Ergo neque destinantur ad immortalitatem.

251. Resp. *Neg. ant.* Ad 1.^m *dist. mai.* desiderium naturale non potest esse inane, ita ut natura non destinetur ad id quod desiderat, *conc.*; ita ut individua non assequantur id ad quod destinantur, *subd.* si ad hoc destinentur absolute, *conc.*; si ad hoc destinentur conditionate, *nego.*

Conc. min. Dist, 1.^m cons. iuxta distinctionem maioris, et *neg. 2.^m cons.*

Felicitatis desiderium inane foret, si naturae humanae finis felicitas perfecta non esset, vel si felicitatem huiusmodi homo assequi nullatenus posset. Atquid destinantur omnes ex prima Dei intentione ad felicitatem perfectam, omnesque illam assequi

possunt. Ergo desiderium felicitatis in nullo inane est. Sed quamquam omnes ad hunc finem destinentur, cumque assequi possint, non tamen omnes illum assequuntur. Non enim absolute ad eiusmodi finem destinantur, sed conditionate, scilicet dependenter ab uniuscuiusque meritis.

252. Ad 2.m *Dist. mai.* Destinatio ad immortalitatem consequitur destinationem ad felicitatem, nempe destinationem ad capacitatem felicitatis, *conc.*; ad eiusdem assecutionem, *nego*.

Contradist. min. Impii ad felicitatem non destinantur; i. e. non destinantur ad hoc ut sint capaces felicitatis, *neg.*; ad assequendum felicitatem, *subd.* absolute, *conc.*; conditionate, *nego*. Et *neg. consequens* et *consequentiam*.

Immortalitas requirebatur in primis, ut humana natura perfectae felicitatis capax esset, ut ex dictis liquet (240). Deus autem, quamquam non absolute, sed conditionate voluerit homines singulos felicitatem consequi; tamen absolute voluit humanam naturam perfectae felicitatis assequendae capacem esse, quia in perfecta hac felicitate hominis finem collocavit independenter ab uniuscuiusque meritis et felicitatis consecutione. Ergo absolute quoque voluit, omnem animam humanam immortalem esse. Hinc immortalitas animi una est ex proprietatibus naturae humanae essentialibus. Quemadmodum igitur ex eo quod homo aliquis finem suum assecuturus non erat, homo esse non desiit, nec cessavit finis iste esse eius finis, nec ipse capacitatem eius assequendi amisit; ita quoque non fuit immortalitate privatus.

ARTICULUS VI.

De poenae futurae aeternitate

253. Ex his sponte emergit gravissima illa quaestio: utrum quemadmodum bonorum felicitatem ratio humana demonstrat futuram aeternam, ita poenas quoque impiorum aeternas fore demonstrare possit. Etenim cum impiorum quoque animae sint natura immortales (252), certum est, eas non esse in nihilum umquam redigendas. Unum ergo superest aut alterum; videlicet aut quod aeternis addicantur poenis, aut quod post aliquod poenae tempus, Deus earum miseriae finem imponat.

Respondendum ad haec: de poenarum duratione divinam in primis revelationem consulendam esse; quemadmodum ipsa est quae de earumdem poenarum natura nos edocere debet: ni-

hilominus rationem ipsam humanam sibi relictam, si hac de re decernere quidpiam tentet, poenarum aeternitatem validissime suadere.

254. Nam 1.° ratio docet peccatum omne, quo ordo a Deo constitutus subvertitur, gravem Dei iniuriam esse. Iniuriae autem magnitudo crescit in ratione directa dignitatis ac iuris quo persona offensa praecellit. Qui autem Deo rebellat, maiestatem offendit infinitam, et ius laedit infinite magnum. Peccatum igitur malitiam habet obiective infinitam. Sed proportio iustitiae postulat, ut poena cum culpa aequalitatem aliquam habeat. Culpa ergo infinite iniusta poena infinita reparari debet. Cum autem poena nulla infinita esse possit intensitate, superest ut duratione saltem infinita esse debeat.

2.° Qui graviter peccat se constituit, quantum ad se pertinet, in inordinatione perpetua; quatenus perversionem in se suscipit natura sua irreparabilem. Nam 1.°) semper verum erit hominem iniuriam Deo intulisse, ab eoque se avertisse, ut ad rem aliquam creatam, tamquam ad finem ultimum, se converteret: 2.°) homo per se non potest umquam pro infinita hac iniuria Deo condigne satisfacere: 3.°) nec Deus tenetur iniuriam hanc offensori suo condonare. Itaque peccatum natura sua malum est irreparabile et aeternum: poenam ergo irreparabilem aeternamque meretur.

3.° Vita haec, quam in terra vivimus, via quaedam est et palaestra ideo nobis attributa, ut finem, qui felicitas est, per ordinis custodiam assequi possimus: vita vero futura terminus est, in quo praemia vel poenae pro meritis cuique retribuendae sunt. Morte igitur merendi tempus omnino intercidítur, ac tempus incipit retributionis. Si quis ergo, postquam peccavit, in ordinem se restituere renuit, opportunitates obtinendae veniae contempsit, et culpa quam admisit illigatus decedit, in culpa irreparabiliter maneat oportet. Aequum est igitur ut irreparabiliter a fine excidat.

4.° Deus et infinite misericors est et infinite iustus. In hac autem vita quae probationis et meriti stadium est, misericordiam suam erga sontes latissime dominari voluit, iustitiae propemodum oblitus; quo fit ut et iis creationis beneficia non subtrahat, et ad futura promerenda tempus concedat, veniam cuique offerens, effusissimaque clementia omnia delicta poenitentibus condonans. Aequum igitur est, ut in vita altera cui meritorum retributionem reservavit, iustitiam suam in omnibus exerceat, oblitus veluti misericordiae: ne eos qui misericordiae tempore

abusi sunt, eosque qui illo recte sunt usi, sors eadem tandem excipiat.

5.° Hunc vero providentiae ordinem hominis conditio in primis postulabat. Etenim spectata hominis natura, cupiditatum vehementia, bonorum sensibilium illecebris, maximaque difficultate virtutis, poena finem habitura non foret medium ex se sufficiens ad homines in officio semper et quibusvis in adiunctis continendos. Etenim quantumvis poenae tempus productum intelligatur, « si finis omnium, ut apposite S. Hieronymus, similis » est, praeteritum omne pro nihilo est; quia non quaerimus quid » aliquando fuerimus, sed quid semper futuri sumus » (*a*). Quod et facto ipsi suo flagitiosi quique homines ostendunt, qui, ut licentius vivant, hoc maxime percupiunt ac non raro suadere sibi conantur, poenas nempe futurae vitae finem habituras esse.

255. Ob. I. Poenarum aeternitas pugnat cum Dei bonitate infinita. Nam saevitiem quamdam ac crudelitatem in ipso arguit, et inexplebilem vindictae sitim.

Resp. *Neg.* Dei enim bonitas non est coeca quaedam et imbellis affectio, quae vel sapientiam excludat, vel iustitiam impediat. An ideo quia Deus bonus est, se ac sua iura contemni impune sinet? nec offensori suo qui infinitae eius beneficentiae ingratissimum se exhibuit, qui eius donis obstinato animo abusus est, qui promissa ab eo praemia nihili fecit, poenas meritas infligere poterit?

256. Ad rat. add. *neg.* quod asseritur. Etenim saevus ille est qui aliorum cruciatibus delectatur, crudelis qui atrocitate animi poenae modum ultra debitum exaggerat. Deus autem non amore poenae, sed amore ordinis poenas infligit; per poenam enim et hominis peccatum, et obstinatio in peccato ad universi finem ordinantur: nec si aeterna poena peccantes punit, modum in puniendo excedit, sed potius eum modum tenet quem iustitia praefinit. Denique iustitia eius quae tranquillissime iudicat nihil habet de illa commotione quam ira etiam in homines iustos inducit; multoque minus de furore illo ac perturbatione, quae humanam vindictam quandoque deturpant.

257. Ob. II. Poenae aeternae cum iustitia pugnant. Nam nulla est proportio inter momentaneum peccati actum et poenam aeternam.

Resp. *Neg. ant.* Ad rat. add. *dist.;* nulla proportio temporis, *conc.;* commensurationis iustae, *neg.* (254).

(*a*) *Contra Origenistas.*

258. Ob. III. Si qui sunt perpetuo infelices futuri, *in* his felicitatis desiderium inutile est, immo mendacio simile.

Resp. *Neg. 1.^m^ partem.* Nam absque hoc desiderio, quod est essentiale naturae intelligenti, homines illi non essent homines.

Dist. 2.^m^ partem. Esset in illis hoc desiderium mendacio simile, si argueret destinationem absolutam ad felicitatem, *conc.;* si arguit destinationem conditionatam, et capacitatem tantummodo absolutam, *neg.* Vide nuper dicta (250-252).

LIBER TERTIUS

CAPUT I.

DE ANIMAE POTENTIIS IN GENERE

ARTICULUS I.

* *Quaestiones variae*

259. Sequitur ut de animae humanae facultatibus disputemus. Ac primo expediemus breviter quaedam, quae de iis generatim inspectis quaerenda occurrunt.

260. De potentia universim iam diximus in Ontologia (O. 179, seq.). Nunc de animae potentiis quaeritur 1.° *an sint plures, et cur.*

Respondeo, potentiarum distinctionem ab actuum diversitate cognosci; actuum vero diversitatem ab obiectis desumi (O. 181.). Id autem quod actuum diversitatem atque adeo pluralitatem necessariam facit, est agentis limitatio. Si enim agentis virtus talis est, ut diversa quidem obiecta possit attingere, non tamen simul ea omnia complecti possit; necessario consequitur, ut quando in unum obiectum intenditur, non intendatur ad alterum, ad quod tamen intendi potest. Propterea virtus huiusmodi modo est actus, modo est dumtaxat agendi *potentia,* et quemadmodum ex obiectorum diversitate diversae sunt actuum species, ita etiam finita virtus in diversas potentias, quasi in partes quasdam, dispescitur.

Iam activa animae humanae virtus, prouti experientia docet, eiusmodi est ut distinctis ac diversis actibus ad diversa obiecta intendatur: alius enim v. gr. est actus audiendi, alius intelligendi, aut ambulandi. Ergo activa virtus animae humanae in plures potentias dividitur.

261. Hoc ipsum S. Thomas pulcherrime exponit sequentibus verbis: « Quae sunt in rebus infirma, non possunt consequi perfectam bonitatem: sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus. Superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis. His autem superiora sunt, quae adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis. Summa vero perfectio invenitur in his, quae absque motu perfectam pos-

» sident bonitatem..... Dicendum est ergo, quod res quae sunt » infra hominem, quaedam particularia bona consequuntur. Et » ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent, et » virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfec- » tam bonitatem; quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen » in ultimo gradu, secundum naturam eorum, quibus competit » beatitudo. Et ideo multis et diversis operationibus et virtuti- » bus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas po- » tentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel » actio praeter eius essentiam.

» Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate » potentiarum: videlicet quia est in confinio spiritualium et cor- » poralium creaturarum. Et ideo concurrunt in ipsa virtutes utra- » rumque creaturarum » (*a*).

262. Ex dictis intelliges 1.° quid sint apud veteres *totum potentiale,* seu *potestativum,* et *partes potentiales,* seu *partes virtutis.* Videlicet totum potestativum est virtus finita: partes autem virtutis sunt diversae vires, seu potentiae, in quas dividitur.

2.° Intelliges quoque totum potestativum ad totum integrale commode revocari. De toto integrali diximus in Logica (L. 107, 108).

3.° Vix porro necesse est ut moneam totum potentiale, de quo modo diximus, longe differre a toto potentiali, seu universali, de quo in Logica sermo fuit (L. 106, 110).

263. Quaeritur 2.° *an potentiae quae sunt in homine, sint omnes in anima humana tamquam in subiecto.*

Respondeo triplex esse in homine potentiarum genus. Aliae enim sunt in eo ratione corporis; videlicet vires quae ad materiam pertinent, ut vis resistendi, gravitas, aliaeque huiusmodi: aliae vero sunt in eo ratione animae, ut sunt intellectus et voluntas; quae facultates sine organo corporeo exercentur: aliae demum in eo sunt ratione compositionis ex anima et corpore, ut est sensus (166, 3.°). Igitur vires quae sunt in homine, aliae sunt in corpore tamquam in subiecto; aliae in anima; aliae in coniuncto.

Notandum tamen, etiam potentiarum quae sunt in coniuncto, primum principium ac veluti radicem animam esse. Anima enim forma est corporis; proinde corpus per animam habet ut sit vivens. Radix ergo vitalium potentiarum quae sunt coniuncti propriae, anima est.

(*a*) *Sum. th.* p. I. q. LXXVII, art. II.

264. Quaeritur 3.° *an potentiae sive animae, sive coniuncti sint activae vel passivae.*

Respondeo, unamquamque potentiam sive animae sive coniuncti, esse aliquo modo passivam, et aliquo modo activam: potentia enim hoc ipso quod potentia est, ad actum non transit, nisi aliquo modo moveatur. Potentiae autem, de quibus loquimur, sunt omnes activae et passivae respectu diversorum; ac possunt etiam esse activae et passivae respectu sui ipsorum. Primo modo sensitiva facultas v. gr. est passiva respectu obiecti sensibilis a quo movetur, et est activa respectu perceptionis eiusdem obiecti. Ita quoque voluntas est passiva, quatenus a bono proposito movetur motione indeliberata; et est activa, quatenus bonum propositum amplectitur vel repellit.

Est tamen considerandum, quasdam potentias esse magis activas quam passivas, et quasdam e converso magis passivas quam activas; quia illae magis moventur, quam moveant; istae autem magis movent, quam moveantur. Sic v. gr. sensus est facultas magis passiva quam activa: at voluntas est magis activa quam passiva.

Respectu vero sui ipsius sunt activae simul et passivae omnes illae potentiae, quae actionem a se elicitam in se ipsis recipiunt. Ita voluntas in eo quod eligit, est etiam subiectum in quo haec actio recipitur.

265. Quaeritur 4.° *An potentiae animae ab essentia eiusdem re distinguantur.*

Respondeo, inter veteres opinionem satis communem fuisse, potentias esse accidentia ab essentia substantiae distincta, ab eaque dimanantia. Plures tamen oppositam sententiam amplexi sunt. Breviter dicam quid veri videatur similius.

Distinguendae sunt in primis potentiae coniuncti a potentiis quae in sola anima resident. Potentiae coniuncti cum ex animae corporisque viribus, quasi in unum collatis (167) resultent, certe ab animae viribus et ab animae substantia inadaequate distinguuntur.

Si vero loquamur de potentiis solius animae propriis, deque iis viribus, secundum quas anima potentiarum organicarum est radix (263), ex dictis (260-262) colligi potest, unamquamque ex his potentiis totam animae energiam non esse, sed tantummodo partem eiusdem, quatenus ea se diversimode exserit pro obiectorum diversitate. Hinc unaquaeque ex his potentiis a tota animae potentia inadaequate distinguitur. Nulla autem est ratio

cur dicamus totam animae potentiam et energiam ab animae substantia distingui. Igitur unaquaeque potentia ab animae substantia inadaequate distinguitur. Atque haec videtur fuisse sententia S. Augustini, quum scripsit « Si sola anima cogitetur, ali» quid eius est mens, tamquam caput eius, vel oculus, vel facies; » sed non haec ut corpora cogitanda sunt. Non igitur anima, sed » quod excellit in anima mens vocatur » (*a*).

266. Facile porro inteliges 1.° pessime ratiocinaturum, si quis ex modo dictis ita concluderet: cum animae virtus in partes distinguatur; animae quoque substantia, quae idem est ac eius virtus totalis, divisibilis est. Etenim falsum est, animae virtutem, quamquam in partes distinguatur, esse tamen secundum se divisibilem. Nam ut recte animadvertit S. Thomas, *totum potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem* (*b*). Id quod oritur, ut diximus (260), ex finitae virtutis limitatione, quae non potest intendi simul ad omnia obiecta ad quae potest intendi; unde quum per unum actum ad unum obiectum intenditur, non agit totum quod agere potest; et hoc significamus quum dicimus, eam non agere secundum se totam. Hinc patet, partes virtutis non dividere virtutem secundum eius essentiam, sed tantummodo secundum eius terminationes, seu relationes ad diversa. « Quan» titas dimensiva, ita Albertus M., est infinite divisibilis per in» tranea sibi: quantitas autem virtualis *dividitur ad id quod ex« tra eam est* » (*c*). Propterea ex eo quod animae virtus in partes distinguitur, nullo modo sequitur animae substantiam divisibilem esse.

2.° Intelliges, in exposita quoque sententia dici posse, potentias animae ab eius essentia dimanare: dummodo dimanare dicantur per meram resultantiam (C. 210). Intelliguntur enim potentiae in animae essentia non absolute spectata, sed si cogitetur per comparationem ad obiecta. Videlicet: anima comparata ad lucem, est radix vis visivae, comparata ad intelligibile est intelligendi facultas, et ita porro.

(*a*) De Trin. Lib. XV. c. VII.
(*b*) *Sum. th.* p. I. q. LXXVII, art. I, ad 1,
(*c*) *De homine.* Tr. I, q. LXXIII, in corp.

ARTICULUS II.

Animae potentiarum partitio

267. Potentiarum partitio inde desumenda est, unde earum diversitas dignoscitur; videlicet ex operationum diversitate. Omissis porro potentiis ad vitam vegetativam pertinentibus, de quibus et nos iam aliquid diximus (25,124 seq.), et physiologi, ut de re sibi attributa plenius disputant, de potentiis solum vitae animalis et intellectivae loquemur.

Utriusque vitae operationes vel obiter considerando quisque statim perspicit, triplex in primis potentiarum genus esse distinguendum, videlicet potentias *cognoscendi, appetendi, exsequendi.* Diversae enim sunt operationes quibus animus obiectorum notitiam capit, ab iis quibus in obiecta fertur, aut ab iis quibus aut proprium corpus, aut externa corpora movet.

268. Rem ulterius dispicienti apparet, facultatum cognoscendi atque appetendi, duplicem ordinem esse. Alia enim est cognitio quae nobis est cum brutis communis, alia quae hominis est propria. Illa est cognitio sensitiva, haec intellectiva. Hinc duplex facultas, *sensus* nempe, et *intellectus.* Eodemque pacto duplex facultas appetendi deprehenditur, videlicet appetitus *sensitivus,* et *intellectivus.*

269. Rursus facultas cognoscendi sensitiva comprehendit

1.° facultates *apprehensivas,* quae sunt *sensus intimus* (sensus communis, fundamentalis, quamquam haec tria non sint omnino idem), *sensus externi, et aestimativa,* de qua alibi dictum est (64), cuius loco veteres in homine ponebant *cogitativam,* quia intentiones illas, quas cetera animalia naturali instinctu percipiunt, homo *per collationem quamdam adinvenit* (*a*).

2.° facultates conservativas, quae sunt *phantasia* et *memorativa* (65, 67). His veteres addebant *reminiscentiam,* qua homo *syllogistice inquirit praeteritorum memoriam* (*b*).

270. Facultas item cognoscendi intellectiva continet 1.° facultatem *apprehensivam,* cuius actus sunt *perceptio* tam simplex, quam comparativa (L. 19, 50); *iudicium,* et *ratiocinatio,* seu motus a notis ad ignotum. Ad perceptionem reducuntur *attentio, abstractio, reflexio, comparatio,* de quibus in logica aliquid diximus (L. 15, seq.).

(*a*) S. Th. *Sum. th.* p. I. q. LXXVIII, art. IV.
(*b*) Ibid.

2.° facultatem *conservativam*, quae dicitur *memoria intellectiva.*

Haec in praesenti sufficiunt, quamquam rudi calamo vix delineata. Nihil enim aliud nunc quaerebamus, nisi ut viam quae nobis terenda esset, uteumque describeremus. Veniamus iam ad singula.

CAPUT II.

* DE SENSU INTIMO

ARTICULUS I.

De sensus intimi obiecto

271. Dicendum primo de sensu intimo, qui facultatum ceterarum fundamentum est atque essentialis conditio. De hoc sensu vix aliquid locuti sunt Aristoteles et Scholastici, qui tamen uberius de conscientia ac reflexa sui cognitione disserebant. Plura recentiores necessitate compulsi de sensu intimo disputarunt. Nos iam in Logica (L. 443, seq.) non pauca praemisimus; quae omnia hic supponuntur. Nunc primo de obiecto intimi sensus generatim: deinde de intimo sensu, ut est animae proprius: tertio de sensu animae, prout est in corpore; ac tandem de intellectuali sui ipsius cognitione.

272. Reidius quem schola scotica sequitur, opinatus est, sensu intimo solas modificationes attingi, non autem earum subiectum; intellectum vero modificationes, quae sunt experientiae obiectum, ad subiectum *ego* referre vi instinctivi illius principii: *omnis modificatio supponit subiectum cui inhaereat.* Rosminius quoque putavit substantiam sensationibus non attingi, sed ratiocinio deduci ex eodem principio. Notus est Condillachii error, ex lockianis theoriis depromptus: nostrum *ego* nihil esse aliud quam collectionem sensationum, quas unusquisque experitur: qua assertione subiecti sensum verbis concedit, re autem negat. Nihil dicam de Kantio, cuius dogma est, sensum, tam internum quam externum, nullum obiectum exhibere, sed solum impressiones multiplices ac dissipatas; intellectum vero esse qui obiectum format (L. 515; 4, seq.). Contra hos strenue dimicavit Galluppius (*a*); cui tamen praeiverant veteres generalibus quibusdam iactis ac solidissimis principiis (*b*).

(*a*) *Lezioni di Logica e Metafisica.* Vol. IV. Lez. LXXXI, LXXXVIII.
(*b*) Cf. v. gr. Suarez. *Disp. Met.* XXXVIII. Sect, II.

273. Propositio I. *Sensus intimus non solas subiecti affectiones, sed ipsum quoque subiectum attingit.*

Recole quae in Ontologia adnotavimus de substantiae cognitione (O. 154, 2°); quaeque illic dicta sunt de sensu externo applica intimo sensui.

Probatur prop. 1.° Sensus intimus affectiones attingit subiecti, ut sunt in re ante quamvis mentis operationem. Sensus enim intimus mentis opificium omne antecedit. Atqui ante omnem mentis operationem affectiones sunt concretae, non abstractae, nec distinctae a subiecto. Non est enim in rerum natura hinc v. gr. dolor aut cogitatio sine substantia, inde substantia a suis affectionibus praecisa, quemadmodum in statu ideali fit per mentis abstractionem: sed est tantummodo dolens aut cogitans. Ergo sensus intimus concretum hoc ipsum, *dolens* aut *cogitans*, attingit, videlicet modificationem una cum subiecto, tamquam quid unum.

2.° Affectionem quam per sensum intimum experimur, profecto ut nostram experimur: secus fieri non posset, ut eam referremus ad subiectum *ego*, quemadmodum postea per reflexionem fit. At si ita est, idem sensus indivisibiliter attingit et affectionem et affectionis subiectum. Ergo in affectionum sensu subiecti sensus includitur.

3.° Si sensus propriarum affectionum cum sensu proprii subiecti non esset perpetuo coniunctus, nemo dein reflectendo iudicare posset, se unum eumdemque esse, ad quem successivae ac variae affectiones, quas experitur, pertinent: proinde idea τοῦ *ego*, haberi non posset. Cum enim affectiones discrepent ab invicem, et altera post alteram transeant, nemo posset eas ad unum subiectum referre, nisi una cum earum sensu aliquid experiretur constans et invariabile, quod affectionibus omnibus subesset. Cum ergo unusquisque de sua identitate certissimus sit, concludere necesse est, affectionum sensum a subiecti sensu non esse disiunctum.

ARTICULUS II.

De sensu sui primitivo et essentiali

274. Propositio II. *Sensus actualis suiipsius est animae essentialis, et a quacumque affectione seu actu independens.*

Adverte in antecessum: 1.° *Sensum* suiipsius essentialem ani-

mae dici, non conscientiam, quae est intelligentiae cognitio reflexa (L. 444.).

2.° Dici essentialem animae sensum suipsius *actualem*; nempe non facultatem tantummodo sentiendi se, sed etiam huius facultatis actum.

3.° Hunc sensum dici *independentem ab omni affectione seu actu*, quatenus non eget affectione aliqua subiecti ut a potentia transeat ad actum; sed est *natura* prior quacumque affectione et quocumque actu subiecti.

4.° Quum tamen animam determinatum aliquem essendi modum semper obtineat, numquam posse seipsam sentire, quin aliquam simul affectionem sui sentiat.

5.° Tandem sentire se nihil esse aliud, quam experiri se sibi praesentem. Qui sentit se, profecto declarationes ulteriores non requirit.

275. Probatur prop. 1.° Ut vis aliqua necessario agens de potentia in actum transeat, haec duo requiruntur et sufficiunt; ut vis expedita sit ad agendum, et ut obiectum sit ipsi, prout convenit, admotum. Atqui anima quae sentire seipsam debeat, essentialiter est unita huic obiecto, immo identica cum illo est; hinc virtus quae certe animae inest, sentiendi seipsam, essentialiter expedita est ad agendum; quid enim interponi possit inter animam et animam; aut quid possit efficere, ut anima sibi ipsi sit extranea? Ergo vis animae sentiendi seipsam ab ipso exsistentiae eius exordio essentialiter est ad actum determinata.

2.° Si anima ab aliqua affectione excitari posset ad sentiendam seipsam, proculdubio affectionem illam experiri deberet, ut suam. Atqui si anima ante omnem affectionem non sentit se, nullam affectionem experiri potest ut suam. Quare enim anima aliquam affectionem experitur ut suam? Profecto quia illam experitur in se, quia sentit se per illam immutari. Quomodo vero sentire posset aliquid in se, nisi prius sentiret se? quomodo posset sentire se mutari, nisi et quum mutatur, et antequam mutaretur adesset sibi? Ergo si anima ante omnem affectionem se non sentit, a nulla affectione excitari potest ad seipsam sentiendam.

276. Ex dictis haec inferuntur.

1.° Sensus sui non est in anima ad modum potentiae, sed est actus perpetuus. Nihilominus quoniam per hunc actum anima fit habilis ad suas affectiones sentiendas, dici potest ac debet, sensum intimum potentiam quamdam esse, si tamen simul ea ideatur sita in actuali sensu suimetipsius, quem anima possidet.

2.° Sensus sui est basis ac radix humanarum omnium facultatum. Est namque basis ac radix *sensus intimi*, ut modo dictum est. Hinc etiam *sensus externi*, qui in sensu intimo fundatur, ut alio in loco indicavimus (L. 447, 5.°), et mox dicetur. Est quoque basis ac radix *intelligentiae:* intelligendi namque facultas, ut subtiliora omittam, quid aliud denique est quam, vis repraesentandi sibi ipsi rerum essentiam? Quomodo vero mens aliquid sibi repraesentare, aliquid sibi dicere posset, si se non sentiret? Non pluribus opus est, ut perspicias etiam *appetitum* in sensu hoc primitivo fundari; omnis enim appetitus cognitionem aliquam seu sensus, seu intellectus supponit, et ad sui boni amorem reducitur.

3.° Hinc, praeter cetera multa, etiam ex hoc capite absurda est illa Fichtei doctrina, quod *Ego* seipsum ponit eo ipso actu quo ponit *non-ego*. Etenim τὸ Ego sentit se, et ut insipienter dicam, ponit se, priusquam obiecta externa esse percipiat.

4.° Chimera est *absolutum* illud pantheistarum transcendentalium, quod nec subiectum est, nec obiectum, sed purum cogitare aut sentire. Nam quod cogitat sibi cogitat, et quod sentit se sentit.

5.° Ex his intelliges sensum sui solvere, seu potius excludere quaestionem illam, quam recentiores multi adeo magnifaciunt, quam plures non satis dextere dirimunt, quamque Kant insolubilem putat; quomodo scilicet fiat transitus a subiecto ad obiectum. Nullus enimvero est hic transitus, saltem si obiectum universim omne complectamur. In sensu enim suiipsius, subiectum et obiectum coniuncta reperiuntur, et ita coniuncta, ut qui hanc coniunctionem negare ausit, eam hoc ipso confirmet, quemadmodum in Logica vidimus (L. 428, *a*).

6.° Sensus sui est in anima independenter a corpore; proinde sensus intimus *ex se* non est organica facultas. Id quod patet etiam ex eo, quod anima sentit suos intellectuales actus, quorum subiectum non est organum animatum, sed solum anima (98, seq.).

ARTICULUS III.

De sensu proprii corporis

277. Anima vi sensus quem habet sui, non modo sentit eos actus quos elicit independenter a corpore, sed eos quoque quo-

rum subiectum est humanum compositum. Idcirco in Logica sensum intimum in superiorem et inferiorem distinximus (L. 443). Nunc de hoc inferiori sensu aliquid dicendum est.

Propositio III. *Anima sentit perenniter suam in corpore quod ipsa informat praesentiam.*

278. Nam 1.° Si seipsam anima sentit, necesse est ut simul sentiat statum in quo est. Nunc autem est corpori intime coniuncta, atque ita coniuncta, ut unam cum corpore naturam constituat (162). Oportet ergo animam sentire se corpori coniunctam, et unum quid cum illo constituentem.

2.° Idipsum experientia probat. Nemo enim est qui se extensum non sentiat; nemo est qui proprium subiectum sentire umquam potuerit partibus carens. Atqui si anima se solam sentiret, extensionem in se sentire non posset. Si ergo anima extensum perenniter sentit, non se solam, sed se in corpore, et cum corpore sentit.

3.° Anima non modo sentit per impressiones in corpore receptas externa obiecta, sed ipsum quoque sentiendi actum. Has autem sensationes in variis corporis partibus experitur, aut saltem ad varias corporis partes refert; utrumvis enim dicatur, hac in re perinde est. At quomodo fieri posset, ut anima sensationes suas in organis sentiret, aut ad organa referret, si prius, saltem natura, proprium corpus non sentiret ut suum sibique coniunctum? Confer hac de re alibi dicta (62, 6°; 145, 146).

279. Notanda haec sedulo:

1.° Sensus hic corporis merito *fundamentalis* dici potest. (L. 447, 4.°). Ut enim ex modo dictis perspicitur, fundamentum est exterioris sensus. Hic tamen sensus, quem nos fundamentalem vocamus, non est omnino idem cum eo cui hanc appellationem Condillachius tribuit. Is enim sensum fundamentalem vocat sensum actionum, quas variae nostri corporis partes in se invicem exserunt, ac praesertim sensum motuum respirationis (*a*). Ut vides, nomen est idem, sed res diversa. Ille enim sensus sensum proprii corporis, de quo hic agimus, supponit. Hic porro corporis sensus non differt quoad rem ab eo interiori sensu quem Aristoteles sensum communem appellat (61); quia est *communis radix et principium exteriorum sensuum,* ut S. Thomas dicit (*b*). Ideo enim rerum externarum impressiones sentire possumus, quia perpetuo sentimus organa, in quibus im-

(*a*) *Traité des sensat.* II. p. ch. I.
(*b*) *Sum. th.* p. I. q. LXXVIII, art. IV, ad 2.

pressiones excipiuntur. Non tamen in cerebro peculiare eius organum statui potest, nisi eo modo quem alibi exposuimus agentes de sensibus externis (153).

2.° Sensus sui in corpore non est animae essentialis, sed unitionis statum consequitur. In hoc autem statu hic sensus non est potentia, sed actus perpetuus; qui potentia dici potest solummodo respectu affectionum humani compositi.

3.° Anima immediate sentit se in corpore quod informat; videlicet in toto nerveo systemate (151, 5.°; 169, 1.°). Ceteras vero substantias humani corporis constitutivas, ut v. gr. ossa, sanguinem, adipem, sentit ad modum exteriorum corporum, quatenus nervos premunt, vellicant, contingunt utcumque.

4.° Cum se et corpus anima sentiat, non tamen se ut agentem, et corpus ut actionis subiectum sentit, aut viceversa; immo se et corpus non ut duo sentit, sed per modum unius; sentit videlicet extensum, quo secundum suam virtutem ipsa extenditur. Hoc autem liquet ex eo, quod nemo est inter mortales, qui solo sensu animam a corpore distinguere possit. Unde communis loquendi usus unica illa voce *ego* et animam et corpus designat.

5.° Hinc inferes sensum hunc corporis esse facultatem organicam, ut quae ex unitione animae et corporis resultat (166, 1.°). Huius vero principium ac radicem esse sensum sui animae proprium.

6.° Sensus fundamentalis non excitatur occasione peculiariam sensationum, sed omnibus illis prior est, saltem natura, ut diximus. Per hunc tamen sensum, ut alibi docuimus (106, 1.°), nec corporis nostri figuram definitamque magnitudinem percipimus, nec diversas eius partes distincte deprehendimus; sed solum indefinite et indistincte eius extensionem ut nostram experimur. Sensationes autem variae, quaeis subinde percellimur, distinctum diversarum partium sensum gignunt; ac postremo externorum sensuum usus nostri corporis eiusque partium figuram magnitudinemque nos edocet.

7° Non est cur hic denuo animadvertamus, non omnes compositi affectiones animam distincto sensu experiri. Iam enim suis locis notavimus, nec affectionum constantium et uniformium, nec operationum vitae vegetalis distinctum sensum haberi (L. 447, 7.°; Psych. 137, 3.°). Affectiones autem quae his operationibus caussantur, ut sunt satietas, fames, sitis, aliaeque huiusmodi, distinguit quidem inter se, sed affectiones elementares ex quibus illae coalescunt distincte non experitur, sed confuse.

8.° Ex hoc corporis sensu prima extensionis oritur notio.

ARTICULUS IV.

Quomodo anima seipsam cognoscat per intellectum.

289. Cognitionem intellectualem suiipsius cum intimo sensu coniungimus, tum propter nexum unius tractationis cum altera, tum ut facilius quisque videat quantopere haec duo inter se differant. Ceterum de hoc discrimine plura diximus in Logica (L. 444-446). In praesenti quaerendum est, quomodo per intellectum anima seipsam cognoscat; an scilicet immediate et ex se animae essentia sit nobis intelligibilis, an vero per actus qui ab ipsa dimanant.

281. Duobus porro modis quaestio haec intelligi potest, ut recte notat S. Thomas (*a*). Potest enim ab homine cognosci per intellectum anima 1.° *particulariter,* et *an sit,* videlicet cognoscendo se habere in semetipso principium quo sentit, intelligit ac vult: 2.° *universim,* et *quid sit,* videlicet quaenam sit animae natura. Iam si secundo hoc modo quaestio intelligatur, manifestum est, animam hoc pacto non immediato intuitu, sed ex eius operationibus cognosci, et ut cognoscatur multam subtilemque inquisitionem necessariam esse, ut tota haec Psychologiae tractatio demonstrat. Sed non de hac cognitione nunc agimus, quae ad scientiam pertinet, at de prima illa, quae pertinet ad conscientiam, et est omnibus communis. De ea quaeritur an saltem ipsa immediata sit atque intuitiva, ut quidam opinati sunt. Nos sequendam ducimus Aristotelis ac S. Thomae sententiam, qui censent, animam per actus suos semetipsam intelligere. Distinguit autem S. Thomas (*b*) duplicem cognitionem, *actualem,* et *habitualem*: ac primam quidem ait per actus haberi; alteram vero per ipsius animae essentiam. Utraque assertio declaranda est.

282. Propositio IV. ***Anima non intelligit se immediate ac per seipsam, sed per actus suos.***

1.° Id patet ex notione animae ut est in humano intellectu. Omnes enim hanc animae ideam in mente gerere reperiuntur, quod anima sit *principium vitalium operationum; subiectum variarum affectionum; substantiam quae sentit in corpore, quae intelligit ac vult.* Iamvero huiusmodi notio similis est prorsus

(*a*) *Quaest. disp.* q. X *De mente* Art. VIII — *Contra gent.* Lib. III, c. XLVI — *Summ. th.* p. 1. q. LXXXVII, art. 1.
(*b*) *Quaest. disput.* l. c.

notionibus rerum externarum, quas ex effectibus cognoscimus (O. 46). Ergo.

2.° Si anima intelligens se per se ipsam immediate cognosceret, omnis homo intelligeret quid est anima; nam sola praesentia animae sufficeret ad movendum intellectum ad ipsius cognitionem, ut lux, quae ideo quia per se visibilis est, sola sua praesentia oculum ad actum visionis determinat. Insuper nullus homo errare posset circa animae naturam; intellectus enim humanus naturaliter animam cognosceret; in his vero quae naturaliter cognoscuntur nullus est error. Atqui plurimi sunt, qui omnino ignorant, quid sit anima: multi quoque errarunt et errant in definienda animae natura. Ergo.

3.° Cognoscendi vis tamdiu actum suum habet, quamdiu est ipsi coniunctum id quod ipsam ad actum movet. Atqui anima semper adest sibi: si vero per se est sibi intelligibilis, sola eius praesentia intellectum movet ad ipsam cognoscendam. Ergo si anima est per se sibi intelligibilis suam semper naturam actu intelligeret; qua quidem re nihil est magis falsum.

283. De habituali cognitione ita disserit S. Thomas. « Quantum ad cognitionem habitualem sic dico, quod anima per » essentiam suam se videt, i. e. ex hoc ipso quod essentia sua » est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui- » ipsus; sicut aliquis ex hoc quod habet alicuius scientiae ha- » bitum, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa » quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat ani- » ma se esse, et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur » aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae » menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus » actualiter ipsa percipitur. » (*a*).

284. In quibus S. Thomae verbis notabis:

1.° Quid sit habitualis cognitio. Scilicet non est actus quidam perpetuus, sed dispositio ad actum ponendum. Vide quae diximus in Logica de habitu principiorum (L. 554).

2.° Unde sit in anima haec dispositio. Docet S. Thomas, eam non esse ex habitu proprie dicto, sed ex essentia animae, quae est animae praesens.

285. Si ulterius inquiras, quid sit illa animae praesentia, per quam ipsa anima in suos actus intellectu reflectere atque actualem sui notitiam aquirere potest, hoc non difficulter deducemus ex dictis.

(*a*) *Quaest. disp.* l. c.

Propositio V. *Anima capax est seipsam intelligendi, quia sui suorumque actuum sensum perennem habet.*

Nam 1.° Intellectus animae actus in ipsa animae essentia intueri nequit. Ad hoc enim oporteret, ut animae essentia esset illi per se intelligibilis; id quod dici nequit, ut modo demonstratum est. Igitur ut intellectus animae actus percipiat, ad sensum quem et sui et suorum actuum anima habet, convertatur necesse est.

2.° Maxime enm intellectiva actuum internorum cognitio reflexione perficiatur. Reflexio enim praeviam aliquam obiecti, in quod dirigenda est, cognitionem supponit. Haec autem praevia cognitio nequit esse per intellectum, ut patet. Superest ergo, ut sit ea ipsa cognitio, quae sensu intimo continetur.

3.° Idipsum confirmatur ex eo quod affectiones omnes, quarum exsistentiam obscure vel confuse sentimus, obscure quoque vel confuse intellecta relegimus, et eas quarum clarus et distinctus est sensus, clare distincteque intelligere possumus. Affectionum vero essentiam immediata reflexione semper confuse intelligimus, ac solummodo ratiocinando distinctius aliquid cognoscere de iis possumus. Idipsum dicendum de earum caussis.

286. Ex his colliges 1° quinam actus intellectualem sui cognitionem praecedere debeant, et quo ordine. Primo anima sui sensum habeat oportet: deinde sentire incipit externarum corporum impressiones, et obiecta externa percipere sensu, dein intellectu. Dum hos actus exercet, intimo sensu omnes experitur ut suos; sed adhuc in hunc sensum intelligentia non reflectitur, saltem reflexione perfecta. Post aliquantum tempus, quum intelligentia satis se explicuit, anima in facta interna intelligentiae obtutum convertit; intelligit se sentientem, se intelligentem, se appetentem, ac tandem notionem illam *ego* efformat.

Colliges 2.° obiectum conscientiae esse non solas modificationes aut cogitationes subiecti, sed subiectum modificatum, aut cogitans. Hoc enim conscientia intelligit, quod sensus experitur. Sensus autem, ut diximus (273), non solas subiecti modificationes, sed etiam subiectum attingit. Vide alibi dicta de substantiae notione (O. 154, 2.°). Hinc nostrum *ego* non est collectio sensationum, ut dixit Condillachius, nec formatur ab intellectu ut sensit Kantius (272).

Colliges 3.° in conscientiae actu haberi dualitatem illam subiecti et obiecti, quae perceptionis est propria (L. 459). Nam hoc ipso quod animus in activitatis suae obiectum seipsum assumit, *me* perceptum a *me* percipiente distinguit. In sensu vero

intimo haec distinctio non fit; fit tamen in sensationibus externis, ut sunt repraesentativae; qua de re paullo post.

Colliges 4.° id quod dici solet a recentioribus quibusdam: factum generale, seu generale conscientiae obiectum esse *me percipientem non-me*, vere dici, si sermo sit de conscientia sensationum externarum, aut actuum intelligentiae, cuius obiectum semper est ens; non autem si sermo sit de conscientia affectionum mere subiectivarum.

Demum colliges 5.° alienissimum esse a veritate quod statuit Cousinius (*a*); factum fundamentale conscientiae esse phaenomenon ex tribus terminis coalescens, quae sunt: *finitum* (*ego*, et *non-ego*); *infinitum*, et utriusque *relatio*.

CAPUT III.

* DE SENSU EXTERNO

ARTICULUS I.

De huius facultatis subiecto et divisione

287. Plura iam variis in locis ad externam sentiendi facultatem pertinentia disputata sunt. Diximus in Logica, quid sit sensatio ac sentiendi facultas (L. 457-460); quae sensuum obiecta (L. 461, 462); quae fundamenta certitudinis, quam sensationes gignunt; qui sensuum errores (L. 464, seq.). Definitum est in Cosmologia, quo pacto qualitates sensibiles sint in corporibus, quamque habeant cum sensili repraesentatione similitudinem (C. 204, seq.) Demum in praecedentibus huius tractationis libris, egimus de sensationum sede (145, seq.); de fluido nerveo, deque nervorum ac cerebri munere in sensationibus (153); ac de subiecto facultatis sentiendi (166, 2.°). Est nunc locus ut accuratius aliquid statuamus de subiecto ac principio facultatis huius; tum de eius actu, ac de rerum externarum cognitione, quam per eamdem acquirimus.

288. Fuit opinio Platonis, sensum esse operationem animae propriam, ut est intelligendi actus. Aristoteles autem contendit, solum intellectum esse facultatem ab organo corporeo independentem, sensum vero facultatem esse non animae solius pro-

(a) *Introduction a l' Hist. de la Phil.* 6. Leç.

priam, sed animae corpori coniunctae, ut quae ab organorum concursu essentialiter dependeat. Aristotelem plerique scholasticorum secuti sunt; Platonis vero sententiam a Cartesio instauratam permulti recentiores sectantur, iique omnes necessario sectari debent, qui animae et corporis coniunctionem per mutuum commercium seu influxum physicum explicant. Iuxta hos immutationes seu motus, quos externa obiecta in corpore perficiunt, mera sunt sensationum occasio. Sensatio vero in eo continetur, quod anima ab his motibus determinata eos percipit, atque hoc ipso, aiunt, corpus externum quod harum motionum caussa est, sibi repraesentat. Hanc primo opinionem refutandam ducimus.

289. Propositio I. *Non anima sola, sed compositum ex anima et corpore facultatis sentiendi subiectum est.*

Probatur 1.ª pars negativa.

1.° Haec opinio supponit animam corpori uniri per mutuum influxum. Omissis porro ceteris huius hypotheseos incommodis (178), hoc unum in praesenti urgere sat est. Quomodo anima motiones seu mutationes sui corporis percipit? Sane, vel quia corpus physice in animam agens, eam motu suo afficit, vel quia mera occasio est, cur Deus perceptionem in illa excitet. Sed primum dici nequit, quia absurdum (178, 3.°); alterum si dicatur incidimus in systema caussarum occasionalium, quod supra reiectum est (174). Ergo.

2.° Esto, animam percipere posse motum in corpore, quod inhabitat, excitatum. Percipiet profecto nervorum seu fluidi nerveii vibrationes: at obiectum a quo nervi moti sunt, nullatenus percipiet. Poterit ad summum, hoc motu percepto, ex effectu ratiocinando ad caussam ascendere, atque concludere secum ipsa, eum quoque motum aliquam caussam habere. Sed in primis quaenam sit huiusmodi caussa, et qualis sit, cognoscere ipsa non poterit. Ac praeterea aliud est obiecti alicuius exsistentiam per ratiocinium inferre; aliud obiectum percipere, atque eo modo percipere, quo in sensatione exhibetur.

290. Probatur 2.ª pars affirmativa.

1.° Sensatio sita est in experientia quadam actionis, quam obiectum corporeum in corpore sentientis exercet. Atqui, ut alibi probavimus (166, 2.°; 178, 3.°), anima sola corporei obiecti impressiones excipere, aut ab huiusmodi obiectis immutari nequit, et consequenter nequit impressiones huiusmodi experiri. Corpus vero potest quidem pati atque immutari ab alio corpore, sed

eius impressiones experiri non potest. Ergo neque sola anima, neque solum corpus potest esse sensationis subiectum. Ex adverso compositum ex anima et corpore idoneum est, tum ad recipiendam aliorum corporum actionem, tum ad eam experiendam (279, 4.°). Ergo.

2.° Sensitiva perceptio requirit subiectum extensum; nam extensio repraesentari nequit concrete ac materialiter, nisi in subiecto extenso: sed simul requirit subiectum quod totam simul extensionem repraesentatione una et indivisibili attingat, ut alibi dictum est (88). Atqui subiectum huiusmodi nec anima est, nec corpus: non anima quia extensa non est; non corpus, quia corpus non est aptum nisi ad hoc, ut secundum varias sui partes varias extensi partes attingat. Corpus autem anima informatum et extensum est, et totam extensionem una et indivisibili repraesentatione percipere potest; anima enim informans tota est in toto corpore et tota in singulis eius partibus. Ergo solummodo corpus anima informatum est subiectum idoneum sensitivae perceptionis.

291. Facultas itaque sentiendi est compositi propria. Ex quo sequitur, ad eam constituendam et animam et corpus proportionato sibi modo concurrere. Compositorum enim proprietates non aliter gigni possunt, quam ex componentium proprietatibus simul coniunctis, seque mutuo temperantibus; quo pacto ex duobus diversis coloribus oritur tertius color, et ex duobus impulsibus ad angulum concurrentibus unus impulsus secundum diagonalis directionem.

292. Est autem manifestum, corpus ad facultatem sentiendi constituendam concurrere, tum generalibus materiae proprietatibus ac viribus, tum organorum externorum ac totius nervei systematis structura. Unde patet, corpus concurrere ad hoc ut materiam et instrumentum. Anima vero, quoniam corporis est forma, concurrere in idipsum debet ut principium vitae, et ut caussa principalis. Concurrit autem, ut iam exposuimus (279, 1.°), sensu sui, qui ipsi essentialis est. Hic enim sensus, qui ex se extensionis est prorsus expers, et spiritalibus solum actibus afficitur (276, 6.°), posita animae coniunctione cum corpore, extensionem aquirit, neque ad animam solum, sed ad animam simul et corpus terminatur; et consequenter non animae solum actus, sed corporis quoque affectiones experitur.

293. Externa sentiendi facultas in quinque peculiares sensus, tamquam in partes virtutis (262, 1.°) dividitur. Quorum subie-

ctum sunt animata organa iis attributa (L. 457). De quinque sensibus haec modo generatim adnotare sufficiat.

1.° Ex dictis colligere licet, horum sensuum diversam irritabilitatem (*a*) non ab anima dependere, sed ab organis et a nervis. Id enim quod anima de suo confert ad sensitivam facultatem, semper idem est, nempe sensus sui. Diversitas igitur omnis oriri nequit, nisi ex eo quod confert corpus. Facile vero concipitur, unum aliquod organum aptum esse posse ad hoc, ut a certa quadam vi immutetur, reliqua vero non ita.

2.° Cum potentiarum diversitas ab actibus, ac proinde ab obiectis desumatur, nullo negotio intelligitur visum, auditum, gustum, odoratum sensus esse diversos. Tactus autem licet unum sit organum, videlicet cutis, tamen plura sunt obiecta: tactu enim sentimus non modo resistentiam, sed etiam mollitiem et duritiem, calorem et frigus, aliaque huiusmodi. Aestimare itaque possumus cum S. Thoma « tactum esse unum genere, sed » dividi in multos sensus secundum speciem; qui tamen non » separantur ab invicem secundum organum, sed per totum » corpus se concomitantur: et ideo eorum distinctio non ap- » paret » (*b*).

3.° Absolute loquendo fieri posset, ut vivens cuius organica constitutio ab hac nostra diversa foret, plures sensus possideret, quemadmodum ex adverso animantes quaedam nobis imperfectiores aliquo ex sensibus, qui nobis attributi sunt, carent.

ARTICULUS II.

De sensationis natura opiniones

294. Veniamus nunc ad actum facultatis sentiendi, qui *sensatio* dicitur. Duo in hoc actu considerare possumus: primo id quod in ipso *materiale* est, videlicet immutationem organicam, tum organi externi, tum nervorum et cerebri: secundo id quod in eodem actu *formale* est, quodque proprie sensationis nomine venit. Prima consideratio pertinet ad physiologos; altera metaphysica est. Nos igitur prima supposita, alteram tantum suscipimus.

(*a*) Irritabilitatem vocant physiologi aptitudinem organismi viventis ad hoc, ut posita quorumdam stimulorum actione, se ipsum reagendo modificet. Ita v. gr. irritabilitas retinae in eo est, ut quum luce percellitur, sensationem visus eliciat, ad ceterorum vero corporum contactum nihil sentiat: contrarium contingit in nervis, qui sensu tactili pollent.

(*b*) *Sum th.* p. 1. q. LXXVIII, Art. III. ad 3.

295. Sensationes, ut in Logica dictum est (L. 447, 3.°; 463), dupliciter spectari possunt; ut sunt affectiones actusque subiecti, et ut sunt realitatis externae repraesentationes. Si primo modo spectentur, ad sensum intimum pertinent, ac nullam post dicta difficultatem obiicere possunt. Quaestio igitur in praesenti tota est de sensili repraesentatione; an scilicet repraesentatio haec sit non modo subiectiva, sed etiam, ut aiunt, obiectiva, ita ut sensatio ipsam realitatem externam attingat. Equidem existimo, problema istud ex Aristotelis et Scholasticorum principiis non difficulter solvi. At recentiores, qui se primo philosophiam exstruere arbitrabantur, mirum quantas in hanc controversiam tenebras, quantas ambiguitates invexerint. Exponemus primo et veterum doctrinam, et recentiorem opinamenta.

296. Veterum de sensationibus doctrinam usitatosque loquendi modos probe tenere non ad hanc modo quaestionem utile est, sed ad complures alias et philosophicas et theologicas controversias. Ea potest ad haec summa capita revocari.

1.° Sensatio est actus coniuncti, et in organo perficitur. In sensatione duo distinguenda sunt: receptio speciei sensibilis, et operatio hanc receptionum consequens.

2.° Quoad primum, ad sensationem requiritur, ut sensus ab exteriori obiecto immutetur. Haec autem immutatio alia est *naturalis*, alia *spiritualis*. Naturalis est, secundum quod forma obiecti recipitur in organo modo materiali, ut quum corpus a calidiori corpore calefit; spiritualis, secundum quod forma obiecti in organo animato recipitur modo immateriali, et intentionali. Huiusmodi forma *species* sensibilis appellatur. Naturalis porro immutatio non sufficit ad sensationem; nec ea in omni sensatione reperitur; at spiritualis immutatio omnino necessaria est. Unde sequitur speciem quoque necessario ad sensationem requiri.

3.° Haec autem species est similitudo quaedam qualitatis sensibilis, non quidem secundum convenientiam in natura, sed secundum repraesentationem; huiusmodi enim similitudo inter cognoscentem et cognitum requiritur. Hinc celebre illud effatum: *sensus in actu est sensibile in actu;* scilicet sensus, quum transit ad actum, est unum unitate similitudinis cum sensibili forma (actu), seu sensibili qualitate.

4.° Quaeres, cur species in organo immateriali modo esse dicatur. Ad hoc declarandum notabant veteres, qualitates sensibiles aliter esse in obiecto, aliter in medio, aliter in organo

animato. In obiecto sunt ut formae in materia disposita, nempe ut in subiecto inhaesionis, a quo et in quo habent esse materiale: in medio sunt ut in deferente impressionem obiecti: in organo vero, ut movens in mobili, nempe ut caussa efficiens, et ut virtus quae sensum ad actum determinat. Unde sequitur, in organo formam obiecti esse quasi per se, et ad modum formarum spiritualium, quae quoad esse a materia non dependent. Hinc species dicitur esse in organo modo immateriali et spirituali.

5.° Dictum modo est, speciem esse quae sensum ad actum determinat. Hoc est itaque munus speciei sensibilis, ut sensum, qui erat in potentia, faciat esse actu. Unde dicitur forma qua cognoscens cognoscit. Sicut enim res per suam formam habet ut sit, ita cognoscendi virtus per formam seu similitudinem rei cognitae habet ut cognoscat.

6.° Non tamen in speciei sensibilis receptione sita est sensatio, sed in operatione quae huiusmodi receptionem consequitur, ut effectus suam caussam. Quae quidem operatio non est transiens in aliquem effectum circa sensibile obiectum, sed immanens, et perfectio operantis.

7.° Id quod per hanc operationem cognoscit sensus, non est species sensibilis, nec esse potest. Species enim haec, est forma cognoscentis, seu id quo sensus fit actu cognoscens, non vero cognitionis terminus.

8.° Obiectum igitur quod sensus percipit, est obiectum externum, cuius similitudo est species sensibilis.

9.° Species sensibilis cum non sit cognitionis obiectum, est tamen cognitionis *medium;* sed medium *quo* sensus cognoscit. Triplex enim cognitionis medium distingui oportet. 1.° medium *sub quo* obiectum cognoscitur; estque id quod potentiam perficit, quin eam tamen determinet ad aliquod particulare obiectum: 2.° medium *in quo* cognoscitur; estque id omne, per cuius cognitionem ducitur cognoscens in alterius cognitionem; quemadmodum inspiciendo speculum ea inspicimus quae in ipso repraesentantur: 3.° medium *quo* cognoscitur; et hoc est forma seu species, quae potentiam ad aliquod particulare obiectum determinat.

10.° Ex dictis tandem intelligitur quo pacto sensus potentia passiva dici possit. Sensus considerari potest per ordinem ad obiectum, et absolute in se. Per ordinem ad obiectum rationem habet passivae potentiae; ab obiecto enim speciem recipit. In se autem est potentia operativa seu cognoscitiva.

297. Haec est Aristotelis de sensatione doctrina, quo nemo melius inter graecos philosophos de humana cognitione disseruit. Eadem doctrina Scholasticorum disputationibus illustrata, viguit constanter in scholis usque ad Cartesium. Cartesius autem sensationes spectare coepit non ut coniuncti actus, qui in organis perficiantur, sed ut animae cogitationes, quae occasione motus nervorum ad cerebrum pertingentis, in ipsa excitarentur. Huiusmodi philosophandi ratio, quae Lockio quoque arrisit, et apud plurimos invaluit, primum fuit hac in re obscuritatis et confusionis principium. Necesse enim erat, ut qui cartesianis principiis imbuti erant, tandem aliquando a seipsis quaererent: quo pacto anima a suis affectionibus subiectivis ad externam realitatem transeat, ac distinguat *ego* a *non-ego*. Hoc fuit problema quod deinde philosophorum semper ingenia torsit. Ut ei porro satisfacerent, alii alias inierunt vias: quae quidam ad has revocari possunt.

298. 1.° Idealistae expeditissimam viam se inire arbitrantur, in eo quod negant realitatem ullam externam esse, quae idearum sensilium obiectum sit.

2.° Cartesius existimaverat, corporum existentiam inferri ex ideis sensilibus, ut caussa deducitur ab effectu. (*a*) Hunc, praeter eius sectatores omnes, sequutus est Romagnosi, (*b*) pluresque alii iuniorum.

3.° Malebranchius in perceptione sensibilium cognitionem per sensum a perceptione pura distinxit. Sensum esse, ait, modificationem animae a Deo productam; ideam vero esse obiectivam, i. e. corpus in statu intelligibili, quod Deus nobis manifestat: unde conclusit, ut alibi vidimus (L. 467), certitudinem de corporum exsistentia non haberi, nisi per fidem (*c*).

4.° Leibnitzius docuit, nullam monadem, neque adeo animam ab obiectis externis modificari posse. Igitur ipsa sibi mundum externum repraesentat, ita ut repraesentatio sequens rationem sui sufficientem in antecedente repraesentatione habeat. Quae quidem repraesentationum series, etiamsi mundus non exsisteret, in anima tamen explicaretur. An vero mundus externus exsistat, in ancipiti relinquitur, nisi abstrusa Wolfii ratiocinia adhibere velimus (*d*).

(*a*) Med. III.
(*a*) *Che cosa è la mente sana.* P. I, § 5.
(*c*) *Rech. de la ver.* L. III, II. p. I. VI. = Eclairciss. VI. sur le I. Livre.
(*d*) Wolfii *Theol. nat.* P. II § 644, 645.

5.° Kant statuit, sensationes fieri intuitiones, et ad obiectum externum transferri, quia cognoscens formam subiectivam spatii sensationibus coniungit. (L. 515, 3.°).

6.° Ideologi praeteriti saeculi eam veterum coeperunt instaurare sententiam: sensationibus non ideas obiectorum, sed obiecta percipi; eas proinde sufficere, ut corpora externa a nobis ipsis discernamus. Hanc tamen praerogativam soli tactui concesserunt.

D' Alembertus arbitratur, discrimen hoc agnosci tactu activo; quum enim una pars nostri corporis aliam quampiam eiusdem partem tangit, sensatio dupla est; quum vero corpus tangit extraneum, sensatio est unica. (*a*) Hanc sententiam amplexus est, et multis illustravit Condillachius; qui praeterea fatetur, vagam quamdam et confusam extensionis notionem deberi tactui interno, quem ipse sensum fundamentalem appellat; quo sensu diversarum corporis partium reciprocas actiones experimur. (*b*)

7.° Tracyus tactum per se, atque adeo cum motu coniunctum nullo modo sufficere putat ad realitatem externam manifestandam, nisi haec tria accedant; nempe primo sensus motus; deinde voluntas quae cupiat hunc sensum experiri adhuc; ac demum resistentia, quae impediat huius motus eiusque sensus continuationem. Ex hac resistentia cognoscimus esse aliquid quod nos non sumus, quodque nobis obsistit (*c*). Idipsum Soave senserat (*d*).

8.° E contrario Reidius et Stewartius cum schola scotica contenderunt, in omni sensatione animam non corporum ideas, propriasque affectiones, sed ipsa corpora directe percipere; ita ut constanter perceptio sensationem sequatur, et sensatio obiecti impressionem. Quia tamen de caussis physicis iuxta scepticа Humii principia (O. 272) sentiebant, diserte statuerunt, tria illa esse constanter eo ordine coniuncta; nullum tamen inter ea nexum necessarium esse. Quapropter iuxta hos auctores persuasio de corporum exsistentia nullum aliud fundamentum habet, nisi instinctum sensus communis (*e*).

9.° Galluppius quoque cum Reidio docet, in omni sensatione obiectivam realitatem directe percipi, negat autem nexum inter perceptionem ac realitatem externam necessarium non esse; immo intrinsece necessarium esse contendit: sentire enim, inquit,

(*a*) *Elem. de Phil.* § 6.
(*b*) *Traité des sensat.* II. p.
(*c*) Ideologie I p. ch. VII.
(*d*) *Esame della Fil. di. Kant.* Art. V.
(*e*) V. Stewart. *Phil. of. the hum. mind.* ch. I.

et non sentire aliquid, contradictoria sunt. Notat autem, omnem quidem sensationem esse realitatis externae perceptionem, non omnem tamen perceptionem esse extensionis (*a*).

299. Ut ex tot tamque diversis opinionibus, quid in hac controversia tenendum sit, eruamus, hoc in primis sedulo cavendum est, ne binae quaestiones prorsus diversae, quaeque ex diversis principiis dirimendae sunt, perperam commisceantur. 1.ª est, an sensationes obiectum externum percipiant, sintque ex se discretivae obiecti a subiecto: 2.ª quomodo intellectus ideam corporis efformet, realemque corporum exsistentiam agnoscat. Harum quaestionum confusionem non modicam huic argumento obscuritatem saepe attulisse arbitror. Distincte igitur de utraque.

ARTICULUS III.

Sensationis natura et obiectum definitur

300. Propositio I. *Obiecta materialia in sensus agunt, et in hoc quod agunt, qualitatum sensibilium species in iisdem imprimunt.*

Quod obiecta materialia in sensus agant, inficiantur solum occasionalistae, Leibnitziani, et Reidii sectatores, ex diversis tamen principiis. Sed iam aliis in locis refutavimus tum occasionalistarum dogmata (O. 279), tum leibnitzianarum monadum systema (175, 176; c. 47); tum demum Humii doctrinas quas Reidiani sequuntur (O. 275). Itaque ut exploratam veritatem assumimus, obiecta materialia in sensus agere, neque modo in organum, sed in organum animatum (285).

301. Quod vero haec obiectorum actio speciem eiusdem obiecti in sensibus imprimat, ita probari potest. Species est, ex dictis (296, 3.º), similitudo quaedam qualitatis sensibilis, eam in organo animato repraesentans. Atqui materialis impressio, quam unaquaeque sensibilis qualitas in proprio organo facit, similitudo quaedam est qualitatis ipsius, quae eam in organo repraesentat, ut actio et effectus caussam a qua procedunt prout alibi demonstratum est (C. 205). Insuper eadem materialis impressio non corporeum tantummodo organum immutat, sed organum animatum, nempe ipsum subiectum facultatis sentiendi. Ergo vere obiecti materialis actio eius speciem in sensu imprimit.

302. Ex his vides, totam veterum doctrinam de speciebus

(*a*) *Saggio sulla crit. della conosc.* Tomo II. C. I. §. 23 et alibi.

impressis recipi in praesenti posse, dummodo eadem ad recentioris physicae doctrinas inflectatur in his quatuor: ut 1.° loco formarum intelligamus in obiectis quidem vires activas, in organis vero motus moleculares ab iis inductos; utque 2.° immutationem naturalem a spirituali (296, 2.°) in hoc tantum distinguamus, quod naturalis immutatio sit molecularum materialium motus, spiritualis vero sit motus idem, ut ad coniunctum pertinens; sicque 3.° speciei nomine intelligamus hunc organi animati motum, prout est actio qualitatis sensibilis eam repraesentans modo explicato: unde 4.° species impressa nihil erit aliud quam passio organi animati, quae ab actione hac qualitátis sensibilis sola ratione distinguitur (O. 261).

303. Propositio II. *Ad actum sentiendi necessario requiritur species sensilis ab obiecto in sensus organo producta.*

Nam 1.° certum est obiectum, quod sensatione percipitur, aliquo modo ad sensationem gignendam concurrere. Certum ex aequo est, ad hoc ipsum non concurrere solummodo ut terminum, a quo actio denominetur, sed etiam ut principium determinans ac movens sensum ad agendum. Secus nulla ratio foret, cur obiectum quoque valde distans non perciperetur; aut cur eodem momento quaedam obiecta clarius, quaedam obscurius sensus attingeret. Ratio itaque sensationis postulat, ut ad eam excitandam obiectum concurrat sensum determinando ac movendo. Atqui determinatio ac motio in sensu ab obiecto effecta, est species sensilis, iuxta id quod modo dictum est. Ergo.

2.° Cognitio omnis in eo est, ut res cognita sit in cognoscente. Hoc omnes intelligunt cognitionis nomine, non quod cognoscens ad rem cognitam trahatur, sed quod eam ad se trahat; id quod exprimunt voces illae *apprehendere, percipere, capere, tenere, habere aliquid in mente, incidere, venire, defixam esse rem in mente, aut a mente dilabi,* et similes, quibus omnes homines perpetuo utuntur. Liquet autem, res externas in cognoscente esse non posse secundum suum esse reale ac materiale. Superest ergo ut sint in ipso secundum aliquam sui similitudinem.

Iam sensatio est cognitio quaedam; per sensationes enim, quomodocumque demum hoc fiat, rerum externarum notitiam adquirimus. Ergo sensationis natura requirit, ut res per eam cognita sit in sensu cognoscente per aliquam sui similitudinem, seu speciem.

3.° Denique hoc est per experientiam experimentalesque scientias adeo manifestum, ut mirum videri debeat, si quis ea de

re adhuc dubitet. Nemo sapores gustat, nemo qualitates corporum tactiles experitur, nisi hi sensus ab externo obiecto per aliquam suae vis impressionem ad actum determinentur. Ii vero sensus, qui obiectum distans attingunt, cuiusmodi sunt visus, auditus, odoratus, actum suum non eliciunt, nisi idem obiectum per medium eos moveat. Quis nescit radios lucis ab obiecti superficie quaquaversus diffusos eiusdem imaginem visibilem in omnem partem deferre? quae quidem imago non retinae solum, sed etiam speculis, et cuicumque superficiei adhaerere potest, et lentibus colligi. At nisi radii ad retinam appellant, in eaque imaginem hanc pingant, visio non fit. Ita nisi tremitus sonori corporis per aerem delatus nervo acustico communicetur, nullus est auditus; nullusque est odoratus, si odorae particulae ad nares non pertingant, easque non vellicent.

Experientia itaque certum est, ad sensationem requiri actionem obiecti in sensus, seu (302) speciem ab obiecto impressam.

304. Propositio III. *Sensatio non receptione speciei sensilis, sed operatione aliqua eam consequente absolvitur.*

Etenim 1.° Si sensatio sita esset in sola speciei receptione, esset solummodo passio sensus, et actio obiecti. Proinde non foret actio immanens et vitalis; actio enim huiusmodi a principio intrinseco dimanet, et in eodem a quo oritur subiecto recipiatur necesse est. Atqui sensatio et est, et ab omnibus habetur actio viventis propria, non actio rerum externarum. Ergo.

2.° Omni actioni materiali respondet aequalis et contraria reactio (C. 195). Actio autem obiecti in organum, non est solummodo in organum, sed in coniunctum (302). Ergo actioni qua obiectum speciem sui in organo imprimit, respondeat oportet aequalis et contraria coniuncti reactio. Supra autem ostensum est, sensationem in cerebrali reactione sitam esse; ex quo fit, ut nulla sit sensatio, nisi organum cum cerebro communicet (121). Ergo vere sensatio est operatio quae receptionem specierum consequitur.

305. Propositio IV. *Sensilis cognitionis obiectum non sunt species sensibus impressae, sed sensibiles corporum qualitates a quibus illae imprimuntur. Has tamen qualitates sensus cognoscunt per species.*

Prob. 1.ª pars.

1.° Sensilis species est principium, quod sentiendi facultatem ad operationem movet ac determinat. Id autem quod per sentiendi operationem cognoscitur, est eiusdem operationis terminus.

iam actionis principium nec est, nec esse potest eiusdem terminus. Ergo species sensilis non est id quod sensus cognoscit. Quod si sensus in sua operatione speciem sensilem non cognoscit, superest ut cognoscat obiectum, cuius illa similitudinem gerit.

2.° Quum sensus receptam ab obiecto impressionem experitur, terminus in quem fertur, non est propria passio, sed obiectum a quo patitur. Sane voces illae: *videre, tangere,* et similes in communi sermone actus sentiendi exhibent. Atqui nemo dicit, se videre retinae motum a luminis radiis excitatum, aut se tangere pressionem proprii corporis ex alterius corporis resistentia; sed dicunt omnes, se videre lumen, aut obiectum luminosum, se tangere corpus externum resistens, et generatim se sentire id quod sensus afficit. Ergo id in quod actus sentiendi fertur, non est propria passio, sed obiectum agens. Alio in loco (C. 202) vidimus falso dictum esse a quibusdam, voces illas: *color, sonus, durities, dulcedo* et ceteras, quibus significamus ea quae sentiendo cognoscimus, sentiendi actum significare. Sed non minus falsum est, iis vocibus significari passiones organi, seu species, quibus actus sentiendi determinatur.

306. Prob. 2.ª pars. Sensus cognoscunt sua obiecta per species ab iis impressas. Videlicet, ut ex supra dictis patet (296, 9.°), species sunt medium *quo* sensus obiecta sua percipiunt, non vero medium *in quo* ea percipiunt. Si quis enim hoc postremum diceret, is assereret id quod modo improbatum est, sensum directe percipere speciem, in eaque tamquam in quadam imagine obiectum apprehendere. Quae non veterum sententia est, sed Cartesianorum et Lockianorum. Speciem itaque dicimus esse medium, quo sensus obiectum percipit, nempe id quo determinatur ac movetur ad illud percipiendum.

307. Sane 1.° obiectum in sensatione percipimus solum secundum quod agit in subiecto sentiente (303, 3.° C. 206). Per tactum v. gr. nihil aliud percipimus, nisi vim qua corpus resistit, aut caloricum communicat, aut alitercumque nervos cutaneos afficit. Ita quoque obiectorum radios non videmus, nisi secundum quod ii ad retinam usque pertingunt; qui si intercipiantur, aut detorqueantur, visio cessat. Idem de reliquis sensibus dicendum. Ac probe notandum est, nos qualitates sensibiles sentire, non ut cient in organo molecularum solummodo materialium motum, sed ut motum hunc cientes, coniunctum afficiunt. Patet itaque sensus ad propria obiecta percipienda per species ab iis impressas determinari.

2.° Obiecti perceptio pro diverso organorum statu ac dispositione diversa est. Hinc omnes sensuum illusiones, de quibus diximus in Logica (L. 495, seq.) Diversa est item sensatio pro varia obiecti distantia et positione, ac medii natura (L. 497). Cur autem, nisi quia sive ex diverso organorum statu, sive ex diversis obiecti adiunctis diversimode sensus afficitur?

3.° Si quis exsistimaret, quemadmodum existimasse videtur Reidius, hoc quod dicimus, obiecta ipsa a nobis directe percipi, ita esse intelligendum, ut sensus quasi extra subiectum progrediens obiectum externum transeunter attingat, hic sane mirifice deciperetur. Sensatio enim, ut omnis alia cognitio, non est actio transiens, quae in obiecto cognito recipiatur, illudque immutet, sed actio immanens, quae, tota quanta est, in agente manet. Ac licet obiectum ex organi reactione aliquid patiatur, non tamen haec passio sensationem constituit, ut per se patet. Cum igitur operatio sensus sit immanens, non aliter potest sensus externum obiectum percipere, nisi quatenus hoc intra ipsum aliquo modo pertractum, esse incipiat eidem intimum. Id quod, ut supra diximus (303), assequitur sensus per speciem. Quoniam autem sensus obiectorum species per seipsum sibi imprimere nequit, necesse est ut obiectum agens in sensum sui specie ipsum consignet. Atque ex hoc sensus dicitur, et est potentia passiva.

Igitur ex immanentia sensitivae operationis manifestum est, sensum non percipere obiectum, nisi per speciem ab eo impressam.

308. Corollaria. 1.^m Quum iuxta usitatum loquendi modum dicimus, sensationem esse sensum, seu experientiam impressionis in organo receptae, intelligere debemus, eam esse *sensum* seu *experientiam obiecti per impressionem receptam.* Ex quo colliges, sensationem accuratius quam in Logica factum sit, (L. 437), describi posse: *actum quo animal obiectum externum cognoscit per impressionem ab eo in organo receptam.*

2.^m Inter impressionem et sensationem nexus est necessarius, non solum successionis, sed etiam caussalitatis; idemque ex obiecti atque organi animati natura dimanans. Errat ergo Reidius qui hoc negat (298, 8.°).

3.^m Unaquaeque sensatio in externo aliquo obiecto suam caussam habet. Falsum ergo est, quod Leibnitzius asseruit, repraesentationes rerum externarum ita se excipere, ut repraesentatio antecedens repraesentationis sequentis unica sit caussa.

4.^m Quod Reidius contendit, non corporum ideas aut subiecti

affectiones in sensatione percipi, sed ipsa directe corpora, verum quidem est, non tamen novum, nec ab ipso inventum, sed receptissimum dogma scholae veteris, cuius doctrinam Reidius perperam intellexit. Hinc confundens medium *quo*, et medium *in quo* aliquid cognoscitur (296, 9.º), corporum perceptionem in actione transeunte collocavit, eamque a sensatione distinxit, utque haec tueretur, totam physicarum caussarum doctrinam subvertit.

5.m Quaestio illa apud Ideologos celeberrima de *ponte*, videlicet quo pacto in sensationibus mens transeat a suis affectionibus ad obiecta realia (297), non inutiliter modo proponitur, sed perperam. Est enim plane falsum id quod haec quaestio supponit, in cognitione haberi transitum a subiecto ad obiectum. Cum enim iuxta communis sensus decretum, cognitio in hoc consistat, quod res cognita sit in cognoscente (303, 2.º), si pontem ullum quaerere necesse est, quaeri non debet ad hoc, ut subiectum transeat ad obiectum, sed potius ad hoc ut obiectum in subiectum introeat. Pons autem huiusmodi est sensus, in quem obiectum ingreditur per speciem quam ipsi actione sua imprimit.

ARTICULUS IV.

Obiecta quaedam diluuntur

309. Per ea quae huc usque diximus, facile refelles quae obiici solent, tum a Reidio aliisque, qui absque ulla distinctione contendunt, sensationem non fieri media rei imagine, tum ab iis qui opinantur, in sensationibus nostras solummodo affectiones a nobis directe percipi.

Primi haec fere obiiciunt:

1.º Nullae sunt imagines odorum, saporum, sonorum, qualitatum tactilium: Ergo haec omnia non percipiuntur mediante imagine.

2.º In sensus hae imagines efficerentur per organorum motus. Inter huiusmodi autem motus et sensuum obiecta nulla est similitudo.

3.º Si imago colorum in retina pingitur, plerique mortalium eam prorsus se recipere ignorant. Nequeunt igitur per eam res apprehendere.

4.º Etsi daretur, inter impressiones organicas et sensuum obiecta similitudinem aliquam esse, adhuc tamen anima per hasce

obiectorum imagines obiecta percipere non posset. Ad hoc enim ut per imaginem in rei, quam illa repraesentat, cognitionem veniamus, cognoscere oportet imaginem ut obiecti imaginem, nempe ut obiecto conformem; quod quidem cognosci nequit, nisi prius cognoscatur obiectum.

310. Resp. ad 1.^{m} *Dist. ant.* Nullae sunt huiusmodi obiectorum imagines visibiles per figuras et colores, *conc.;* nullae sunt eorumdem similitudines, *subd.;* si hae qualitates absolute spectentur, *omitto;* si spectentur relative, videlicet ut agunt in subiecto sentiente, *nego.* Relege quae de hoc argumento disseruimus in Cosmologia (C. 205, 206).

Dist. cons. Haec omnia non percipiuntur mediante imagine, tamquam medio *in quo, conc.;* tamquam medio *quo, nego* (296, 9.°).

Ad 2.^{m} *Dist. cons.* Inter motus organicos et sensuum obiecta nulla est similitudo naturae, *omitto* (C. 205); nulla est similitudo repraesentationis, *subd.* ut supra.

Ad 3.^{m} *Transeat ant.* et *dist. cons.* eadem distinctione medii *in quo,* et medii *quo.*

Hac eadem distinctione dissolvitur 4.^{a} obiectio. Certe enim quum in imagine res aliqua solo obtutu percipienda est, oportet, ut et imaginem et rem cognoscamus, et utriusque similitudo sit nobis comperta. At quum imago est tantummodo principium quod facit, ut cognoscentem ad actum determinet, nulla huiusmodi cognitio praevia requiritur.

311. Quod ad alterius sententiae momenta attinet, praecipua haec sunt.

1.° Oculus immediate non videt nisi radios ab obiecto diffusos; hi enim retinam percellunt. Sed radii deferunt ad oculum obiecti imaginem; ergo.

2.° Sensationes plures experiri possumus, quin aliquo externo obiecto sensus excitentur; v. gr. si oculorum bulbi comprimantur, luminosos in iis circulos videmus; aures quandoque ex se sibilant vel tinniunt; gustus amaritiem experitur, quum stomacho laboramus. In his autem nihil aliud sensus percipiunt, quam proprias affectiones. At hae sensationes non differunt ab iis, quas praesentibus obiectis excipimus. Ergo in his quoque subiectivas solum affectiones percipimus.

3.° Videtur negari non posse, nos affectiones nostras in sensatione percipere. Nam unusquisque sibi conscius est, se videre, se audire, et ita de reliquis.

312. Resp. ad 1.^{m} *Conc. mai.; dist. min.* radii sunt imago

obiecti oculorum proprii et immediati, *nego*; sunt imago obiecti proprii sed mediati, *transeat*. Ut enim saepe dictum est, proprium visus obiectum sunt colores. Colores autem sunt motus vibratorii aetheris, qui uniformiter quaquaversus diffunditur, ac denique retinam immediate afficit. Radii igitur non sunt imago obiecti immediati oculorum, sed immediatum eorumdem obiectum. Undae vero aetheris quae retinam non tangunt, ac primae quoque undae quae in corpore et a corpore gignuntur, sunt obiectum oculorum mediatum; quod tamen in omnibus cum obiecto immediato convenit, ac solo numero ab eo distinguitur.

Ad 2.m *Dist. 1.m partem mai.* Sensationes experimur, quin a dexterno obiecto sensus excitentur ita tamen ut excitentur semper a proprio obiecto immediato, *conc.*; secus *nego*. *Nego* quoque *2.m mai. partem.*

Dist. denique *min.* Hae sensationes a ceteris non differunt quoad speciem impressam et obiectum immediatum, *conc.*; quoad obiectum mediatum, *nego.*

Ad exempla allata respondere possumus, ex oculi compressione cieri undas luminosas in aethere, qui oculum pervadit; easque retinam afficere, ac videri eodem modo quo videntur undae ab externis obiectis compulsae. Ad alterum dici potest, nervum acusticum percelli ab undis sonoris primo excitatis, quaecumque demum sit eius rei caussa, vel in aere qui tympanum occupat, vel etiam in humore labyrinthi. In utroque igitur casu immediatum horum sensuum obiectum est semper idem, videlicet undae quae nervum sensitivum afficiunt; mediatum solummodo obiectum variat, quod plerumque externum est, quandoque vero internum. In tertio autem exemplo nulla est difficultas; amarities enim, quam gustus sentit digestionis vitio, debetur biliari illi sedimento quo lingua eo tempore contegitur. Quae ex reliquis sensibus obiici possunt, similes solutiones habent.

Ad 3.m *Dist.* In sensatione nos affectionem perceptionemque nostram experimur sensu interno, cuius obiectum est ipse sentiendi actus, *conc.*; eas percipimus per ipsum sentiendi actum, *nego.* Utique conscii sumus nos v. gr. videre, non tamen per actum visionis, sed per sensum internum, qui omnes actus comitatur, ac revelat subiecto.

ARTICULUS V.

Qui sensus sint discretivi obiecti a subiecto

313. Propositio V. ***Tactus certe est discretivus obiecti a subiecto, non tamen solus, sed etiam visus. Reliqui vero sensus, quamquam ipsi quoque suum obiectum cognoscant, non tamen ipsum a subiecto*** per se ***clare discernunt.***

Quid intelligamus quum dicimus, sensationem discretivam obiecti a subiecto, iam noscis ex Logica (L. 459).

314. Probatur 1.ª pars de tactu.

Subiectum sentiens per tactum experitur extensum resistens ei parti proprii corporis qua ipsum tangit, puta manui vel pedi. Sed extensum resistens subiecto tangenti, ei se offert ut distinctum a tangente, i. e. ut aliquid obiectivum. Ergo tactus est ex se vere discretivus subiecti ab obiecto.

Perperam ergo contendit Tracyus, tactum ex se esse affectionem mere subiectivam, ac proinde realitatem externam manifestare non posse, nisi accedat resistentia motui voluntario. Si enim resistentia quam tactus ex se experitur, ut mera subiecti modificatio apprehenditur, profecto etiam resistentia motui voluntario se, ut meram modificationem, non quidem voluntariam, sed necessariam et ex natura subiecti dimanantem, exhibebit sentienti.

Ceterum quisque videt, in argumento quod attulimus, supponi quod supra probatum est (145, seq.), sensationem non perfici in cerebro, sed in organis. Si autem hoc non supponatur, quemadmodum a sensistis non supponitur, quaecumque ad hanc sententiam confirmandam afferantur, nullo negotio eludi possunt (148). Multo magis si supponatur, animam se habere in cerebro ut spectatricem motuum, qui in eo cientur.

315. Dices: quum subiectum altera sui parte alteram tangit, v. gr. quum manum pectori admovet, extensum resistens experitur; et nihilominus subiectum est idem. Respondeo subiectum esse idem, quatenus unum est suppositum, et in diversis partibus una est anima; partes autem corporeas esse diversas, ac distincto sensu utramque affici, quo se ab altera discernit. Subiectum autem sensu interno duplicem hunc tactum, ac reciprocam partium resistentiam sentire.

316. Probatur 2.ª pars de visu.

Incredibilia sunt quae commentus est Condillachius, ut tueretus, hominem qui solo visionis sensu instructus esset, existimaturum colores, quos videt, subiectivam sui affectionem esse; quumque se colorem esse putaret, non tamen se superficiem coloratam arbitraturum (*a*). Atqui e contrario nos ita arguimus :

Visus obiectum suum proprium, i. e. colores, percipere nequit, quin simul extensionem percipiat. Extensionem autem colorum quos videt, percipit ut a subiecto distinctam. Ergo visus suum obiectum a subiecto discernit.

317. Probatur maior.

Visus percipiendo colores percipit 1.° *superficies.* Colores enim visu percipimus, ut ii in retina pinguntur; in retina autem pinguntur ut superficies coloratae. Hinc per diversos colores diversas visus percipit superficies, vel eiusdem superficiei diversas partes, diversamque superficierum magnitudinem; ac si plures colores iuxta positi ipsi offerantur, ex colorum limitibus superficierum limites varios, hoc est *figuras,* apprehendit.

Hinc 2.° etiam *soliditas,* seu *volumen,* visu dignoscitur. Sufficit enim, ut dum oculus sensationem elicit, vel ipse, vel obiectum moveatur. Solidum enim continetur superficiebus non in eodem plano constitutis. Oculus autem si motus accedat, superficies diversas in diversis planis constitutas conspiciat necesse est. Motu ergo mediante soliditatem percipiet. Neque in hoc a tactu superatur. Etenim etiam tactus soliditatem non percipit, nisi per aliquem motum sentiat superficies, quae ipsum afficiunt in diversis planis iacentes.

3.° Postremo etiam *distantiam* obiectorum ab oculo visus percipit, sub eadem conditione motus.

Certe si tam oculus, quam obiectum immobilia permaneant, oculus distantiam obiecti percipere nequit. Oculus enim ita constitutus volumen non percipit, sed motu indiget ut illud percipiat, prouti modo dictum est. Distantia autem volumen est quoddam inter oculos et obiectum iacens. Igitur oculus sine motu distantiam percipere nequit. At motu accedente vel oculi, vel obiecti, quemadmodum volumen, ita quoque distantiam percipiet. Quisque porro intelligit, non esse hic sermonem de accurata distantiae cognitione (L. 499, 3.°), sed de cognitione qualicumque.

318. Probatur minor argumenti supra propositi (316) : oculus extensionem percipit, ut a subiecto distinctam.

(*a*) *Traité des sensat.* P. I. Ch. XI.

Etenim quum oculus motu mediante volumen percipit et distantiam, non potest hanc distinctionem non agnoscere. Duplex enim extensum oculis percipimus: alterum est solidum unum, nobis perpetuo praesens, a quo nos, etsi velimus, separare nosmetipsos non possumus, quodque interno sensu ad nos pertinere experimur (278, seq.); alterum vero in quo varia solida sunt, eaque semper variabilia, etiam ad voluntatis motum, ac magis minusve distantia, ad quae omnia sensus ille internus sese non porrigit. Ergo primum illud extensum ut nostrum, hoc alterum ut a nobis distinctum visus exhibet.

319. Celebris est adversus discretivam oculorum vim Condillachii obiectio (*a*), ex quodam coeco a nativitate, quem Chezeldenus londinensis chirurgus salutaris artis operatione curavit. Erat hic adolescens cuius oculi opacitate *crystallini* (*cataractas* vocant) laborabat. Cumque novo lucis beneficio frui coepisset, testabatur se obiecta percipere oculis adhaerentia, praegrandia, illimitata, confusa; donec ope tactus extensionem tribuere coloribus, eosque ad obiecta transferre didicit.

320. Multa sunt a pluribus auctoribus et in facti narrationem, et in conclusionem ex eo illatam animadversa: nec omnia referre iuvat: pauca haec sufficient, quae subdam.

1.° Ex pathologia male arguitur ad physiologiam. Certe oculus qui per plures annos succreverat inexercitus, et ab extraneo corpore occupatus, difficulter mobilis erat, nec radios excipere poterat eodem modo ac oculus, qui sanus et undequaque perfectus, quando natura postulat, luci aperiatur. Hoc ipse Condillachius alibi animadverterat (*b*).

2.° Adolescentis illius responsionibus fidendum valde non est. Cum enim, quod ad sensationes visus attinet, plane novus esset, carebat ideis omnibus quas hic sensus suppeditat; proinde vocabulorum, quae ad visionem pertinent, vim vel nullo modo, vel parum intelligebat. Poterat igitur ipse inaccurate loqui; ophtalmicus vero artificiosas rogans quaestiones, poterat ea responsa omnia extundere, quae suis opinionibus confirmandis opportuna acciderent.

3.° Sed revera ex hoc experimento quid ad summum inferri iure potest? Hoc sane, et non aliud: oculos, quum post tenebras plenam repente lucem hauriunt, confusas impressiones excipere, id quod omnes experimur; atque insuper, quum primo diem vi-

(*a*) *Traité des sensat.* III p. Ch. V.
(*b*) *Essai sur l'origine des connoissances humaines* I. p. Sect. VI.

dent, non illico suo munere perfecte fungi, sed exercitio aliquo indigere ut perficiantur. Ast immerito prorsus exinde concluditur, oculos ope solummodo tactus subiectum ab obiecto discernere posse. Ad hoc enim per se pares sunt, praesertim si motus accedat, ut supra dictum est.

4.° Id quod aliquatenus ipsa Chezeldenii narratio testatur. Ait enim, adolescentem vidisse obiecta oculo adhaerentia. Ergo is et obiecta a subiecto discernebat, et licet parum, a retina tamen distantia percipiebat. Quid ergo, quum moveri coepit?

321. Probatur 3.ª pars propositionis de reliquis sensibus.

Quod reliqui quoque sensus non subiecti affectiones, sed obiectum directe cognoscant, res est ex dictis (305) manifesta. Sed aliud est quod hi sensus suum obiectum cognoscant, aliud quod obiectum percipiant ut obiectum, nempe ut a subiecto distinctum. Iam distinctionem hanc hi sensus non videntur per se clare cognoscere. Odores enim, sapores, atque etiam soni nihil habent ex se, quo se ut obiectivos exhibeant. Extensio enim quam odoratus, gustus, et auditus sensationes implicant (L. 27), non obiectiva est, sed subiectiva, videlicet extensio corporis sentientis, quae ad sensum fundamentalem pertinet: sapores enim v. gr. diversam a sonis atque ab odoribus sedem occupant. Obiectivam igitur extensionem eae sensationes non revelant. Actio vero obiecti, quam saporem aut odorem dicimus, si a tactu eam comitante praescindas, adeo est dissimulata ac latens, ut ab interna quadam caussa videri possit producta. At quoniam hae sensationes solitariae non sunt, sed cum visus ac tactus sensationibus in uno eodemque interno sensu coniunctae, brevi ac facile ipsae quoque discretivae fiunt.

322. Ex dictis inferes 1.° esse generatim falsum, quod quidam philosophi opinati sunt, discretionem subiecti ab obiecto per sensus nullam fieri, sed ab intellectu post experientiam per ratiocinium inferri; atque hinc sensationes haberi ut *cognitiones* non posse. Id quod ex eo quoque falsum apparet, quod non infantes solummodo, sed etiam bruta obiecta externa a seipsis se discernere, perpetuo demonstrant.

2.° Multo magis falsum esse quod Kant docuit, intuitiones sensiles ex coniunctione sensationum cum formis subiectivis spatii ac temporis effici. In primis enim sensationes ex se obiectorum sunt perceptiones; quaedam autem ex iis obiectum a subiecto discretum natura sua exhibent; ac cum iis reliquae. Praeterea quis non videat, quam absurde dicatur, sensationes per

elementum subiectivum obiectivas fieri? Spatium enim est conditio ac forma subiectiva sensus; corpora autem in spatio apparere debent. Ergo in subiecto, non a subiecto discreta, appareant necesse est.

ARTICULUS VI.

Quomodo intellectus corpora cognoscat

323. Supra (299) monuimus, non esse confundendam sensitivam corporum cognitionem cum intellectiva. Cuiusmodi illa sit huc usque vidimus; nunc aliquid de altera.

Duo quoad corpora cognoscere potest intellectus: 1.° quid sint: 2.° an reipsa extra mentem exsistant. Supponimus ex dicendis utramque cognitionem, in eo statu quem nunc obtinet, ab intellectu acquiri non posse, nisi sensationum ope.

324. Propositio VI. *Intellectus corporum ideas immediate format sensationum ope; externorum vero corporum exsistentiam cognoscit ratiocinio.*

In primis constat ex dictis (279, 8.°) ad rudimentalem quamdam corporis ideam efformandam sensum sufficere proprii corporis. Eam porro perficit intellectus sensationibus externis adhibitis. Ac primo genericam ideam format, ex iis quae tactus maxime ac visus percipiunt. Generica enim corporis idea exhibet substantiam extensione ac vi resistendi praeditam. Iam extensionis conceptum abstrahit intellectus tam a tactus, quam a visus sensationibus; resistentiae vero notionem ex tactus sensationibus haurit. Ergo.

Ad specificas vero ideas efficiendas reliquis omnibus sensibus utitur.

325. Exsistentia proprii corporis immediate ab intellectu percipitur per reflexionem in sensum proprii corporis. Cetera vero corpora exsistere cognoscit ratiociniis innumeris et quotidianis, quorum elementa sunt hinc quidem sensitivae intuitiones, et constantia quam deprehendimus inter sensationes visus et tactus; inde vero principium caussalitatis.

326. Neque dicas, horum ratiociniorum pueros incapaces esse, qui tamen de corporum exsistentia non dubitant. Etenim si pueri ad ita ratiocinandum vere idonei non essent, hoc unum concludere deberemus, eos sensitiva solum cognitione corpora apprehendere, ut bruta apprehendunt; intellectiva autem de eorum exsistentia certitudine carere. Sed si sermo sit de pueris, qui

rationem exercere coeperint, negandum plane est, ratiociniis huiusmodi eam inesse difficultatem, quae eorum vires superet. Principium enim caussalitatis in ipsis rationalis vitae exordiis ab homine cognosci dicendum est: eo enim non cognito, vix ulla ratiocinatio circa res contingentes et quotidiana facta institui posset, aut medium ullum ad finem disponi. Hoc autem principium probe pueris notum esse, satis demonstrat sollicitudo illa qua rerum caussas ex adultioribus perpetuo sciscitantur. Berkeleyi vero et ceterorum idealistarum sophismata illi ne suspicantur quidem; ac propterea non indigent responsionibus ex veracitate ac bonitate Dei depromptis, ut ab iis se expediant.

CAPUT IV.

* DE IMAGINATIONE AC MEMORIA SENSITIVA

ARTICULUS I.

Notiones experimentales

327. Prae omnibus fortasse facultatibus sensitivi ordinis mirabiles sunt imaginatio et memoria; sed quum eas considerare aggredimur, nulla ex aequo tractatio fortasse est obscurior. Multa semper de his disseruere philosophi; fatendum est nihilominus, tot illustrium ingeniorum disputationibus naturae secretum reseratum non esse. Fortasse nec reserari potest. Quare in hoc maxime loco nos lector reperiet breves. Exponemus primo summatim quae de his facultatibus experientia comperta sunt, dein hypothesim aliquam, quae probabilior videatur, innuemus.

328. Quisque sibi conscius est, se non modo praesentes suas affectiones interno sensu experiri, externoque percipere obiecta quae organa afficiunt, sed etiam internas hasce externasque sensationes, quum praesentes amplius non sunt, etiam post diuturnum tempus, instaurare se posse, atque ut praesentes relegere. Insuper non modo obiectorum, quae sensu percepit, imagines se posse renovare, sed insuper easdem variis ac miris modis dividere atque componere. Demum, se probe cognoscere, plures sensationes, quas in sua imagine contuetur reviviscentes, olim praesentes fuisse.

329. Est igitur in homine virtus seu facultas 1.° retinendi sensationes olim habitas, easque reproducendi; 2.° componendi ex

iis varia obiecta, quae sensu non percepit; 3.° recognoscendi sensationes reproductas, ut olim a se habitas. Primam et alteram facultatem *phantasiam* seu *imaginationem* appellare solemus: quidam autem philosophi facultatem reproducendi, phantasiam; componendi vero, imaginationem proprio nomine dixerunt. Imagines quae uno aut altero modo, rebus absentibus, fingimus, *phantasmata* nuncupant.

Primam simul ac tertiam facultatem dicimus *memoriam*, sensitivam quidem, si sit per simplicem apprehensionem sensationis praeteritae, intellectivam vero si sit recognitio comparativa (L. 590,seq.) actuum spiritalium (*a*). Sed de hac modo non loquimur.

330. De hisce facultatibus haec certa sunt.

1.° Reproduci possunt sensationes tum internae, tum externae: quemadmodum enim v. gr. imaginor templum aut domum, quam vidi, ita etiam sitim, aut dolorem capitis, aut cordis gaudium, quod olim expertus sum; ita etiam praeteritas meas imaginationes ac recordationes. Omnium item sensuum obiecta per imaginationem revocari possunt, etiam odores, ac sapores, ac tactiles qualitates, ut quisque in se experitur. Fatendum tamen est, eas internas sensationes quae proveniunt ab organorum vitio vel laesione, languidiore imagine reproduci, quum caussa cessavit, quam reliquas quae huiusmodi caussam non habent: pariterque phantasmata visus et auditus esse, ut plurimum, ceteris evidentiora.

2.° Eo facilius ceteris paribus, sensationes reproducuntur, quo maiore attentione illas primo excepimus. Et generatim reproductio fieri non potest, nisi aliqua, licet perbrevis, attentio obiecti perceptionem comitata fuerit. Attentio item ad reproducta phantasmata, ea facit vividiora.

3.° Reproductio haberi potest absque recognitione. At non recognitio sine reproductione. Nequeo enim cognoscere, me id quod modo praesens percipio, alio tempore percepisse, nisi perceptio habita reproducatur, una cum iis adiunctis, quae tunc eam comitata sunt. Haec porro adiuncta possunt esse plura vel pauciora, et clare vel obscure instaurari. Si clare instaurantur, memoria est definiti temporis, si obscure, memoria est quoad tempus indeterminata.

4.° Reproductionis phantasticae caussa est *associatio*, seu nexus inter repraesentationes exsistens, quo fit ut dum una praesens

(*a*) V. S. Th. *Sum. th.* p. I. q. LXXIX, art. VI. ad 2.

est, alteram quoque evocet. Qui nexus, ut in Logica de ideis dictum est (L. 56), potest esse *obiectivus* et *subiectivus*. Obiectivus est relatio aliqua quam ad invicem habent obiecta sensibilia, v. gr. similitudo, caussalitas, oppositio, loci identitas vel propinquitas, simultaneitas, vel successio. Subiectivus est relatio inter sensationes, quibus obiecta nobis repraesentata sunt, ut quum sensationes fuere simultaneae, aut sibi succedentes, quum in similibus adiunctis vel in oppositis habitae sunt, quum similes effectus vel diversos produxerunt. Quum itaque binae repraesentationes hoc inter se nexu vinciuntur, facile fit, ut quum altera per actum sentiendi habetur, altera quoque in imaginatione reviviscat, id quod eo promptius ac melius fit, quo maiori attentione hi nexus fuerint animo defixi.

Quum vero una repraesentatio cum multis aliis connexa est, si imaginatio sponte operetur, eam prae ceteris clare reproducit, quae vel recentius, vel validius sensum affecit, vel cum qua praesens sensatio aut imaginatio plures associationis nexus habet, ceteras obscure tantum, et velut a longe positas pingit.

5.° Fieri quoque potest, ut caussa organica, veluti sanguinis motus, aut qualitas quarumdam imaginum reproductionem determinet. Fortasse tamen in his quoque casibus reproductio debetur associationi internae affectionis, quam ea caussa organica per se ciet, cum affectionibus et imaginibus reproductis.

6.° Reproductio in homine quandoque naturalis est, quandoque quaesita. Naturalis est quum phantasmata sensationibus, vel aliis phantasmatibus succedunt ex mera associationis lege. Quaesita, quum voluntatis influxu pertentatur propemodum imaginatio, ut repraesentationem quam illa cupit, emittat. Fit autem hoc intellectu dirigente et ostendente vi ratiocinii ea phantasmata, quibus possibile est, phantasma quaesitum associatione esse connexum. Sic unum phantasma post aliud ab imaginatione elicitur, voluntate imperante, donec vel reperiatur quod quaeritur, vel voluntas cesset phantasiam torquere. Patet autem, id quod hoc pacto quaeritur, simpliciter ignotum esse non posse, sed esse notum saltem confuse. Reproductionem huiusmodi veteres *reminiscentiam* appellabant; quae in brutis animantibus, ut per se liquet, inveniri nequit.

7.° Compositio quoque phantasmatum vel sponte fit ab imaginatione, vel dirigente intellectu, et imperante voluntate. Primae formationis exempla habes in pluribus somniorum aut delirii imaginibus, alterius in artificum operibus. Primi generis phan-

tasmata format imaginatio, quum imagines vel ab eodem sensu, vel a diversis sensibus receptas alias post alias vi associationis tam rapida successione reproducit, ut aliae aliis temere commisceantur. Phantasmata vero generis alterius coniungendo phantasmata ab intellectu selecta, iuxta leges quasdam de quibus aliquid in Logica diximus (L. 24, seq.)

8.° Reproducendi facultas in homine habituum est capax, queis fit idonea ad peculiare aliquod phantasma, vel ad quamdam phantasmatum seriem reproducendam. Hic habitus inducitur, quotiescumque aliquid memoriae, ut dici solet mandamus.

9.° Nemo ignorat, quantam phantasmata simulare possint evidentiam; praesertim quum actuales sensationes nullae sunt, ut in somno, atque adeo in vigilia, si in tenebris versamur. Quandoque ipsa ratio phantasiae vim coercere non potest.

10.° Delirium ac dementia ab inordinatione phantasiae originem habent, quum vel tota reproducendi facultas vitiatur, imaginesque permiscet atque agitat, excusso penitus rationis iugo, vel unum dumtaxat phantasma in ipsa ita defigitur, ut mens intelligere nequeat, ipsum phantasma esse, non obiectum reale (*a*).

ARTICULUS II.

* *Hypotheses ad facta explicanda*

331. Ex brevi hac factorum, quae ad phantasiam memoriamque pertinent, analysi, quisque videt, eorum rationes in intimis humanae naturae latebris repositas esse oportere: mirum proinde non esse, si in re tam abdita investiganda tenebris obruamur. Necessarium non puto systemata omnia exponere, quae in hac re excogitata sunt; seligam solummodo ex omnibus hypotheses quae probabiliores videntur.

332. Assertio I. *Ex affectionibus ordinis sensitivi quas experimur, manet in sentiente determinatio ad sentiendum, non quidem actu, sed secundum quamdam dispositionem, cuius ope reproduci possit actus ubi debitae conditiones ponantur.*

Etenim affectio sensitiva manifeste non manet in organo sensus; secus sensitivae perceptiones omnes semper actu permanerent. Neque supponere possumus, ut multi opinati sunt, ma-

(*a*) De imaginatione ac memoria sensitiva plura apud plures reperies. (f. v. gr. Muratori: *Della forza della fantasia umana*: et Stewart: *Elements of the philosophy of the human mind*. I. Vol. Ch. III, et II vol.

nere in cerebro, ut in organo sensus interioris communis, species quasdam impressas, sive ab actibus sensationum, sive a sensationum obiectis. Etenim concipi nequit quomodo in cerebri fibrillis manere possint tot motus, quot diversae sensationes in eo ciere debent, aut quomodo hi motus non confundantur, aut qui fiat ut manente per hunc motum determinatione ad actum, actus non sequatur. Nihil dico de iis qui species in cerebro concipiunt ut quaedam rerum vestigia, quae in eo tamquam in cera imprimantur. Materialis itaque impressio, quae sensationis est caussa, neque in organis, neque in cerebro conservatur.

Si quid igitur de sensitiva affectione in sentiente manet, quid manet? Profecto cum non maneat sensatio, neque actualis determinatio recepta ad sentiendum, superest ut haec determinatio maneat ad modum dispositionis seu habitus. Est autem necesse ad phantasiae phaenomena explicanda, ut accepta determinatio aliquo modo in subiecto maneat. Ergo.

333. Assertio II. *Sensationis reproductae sedes verisimiliter est organum, in quo primo habita est.*

Indubium puto cuique esse debere, sensationem reproduci in aliqua coniuncti parte. Nam ut sensatio est in organo animato, ita quoque eius simulacrum eamdem sedem habeat oportet. Sensilis enim repraesentatio extensum subiectum postulat. Quid autem verisimilius, quam ut sensatio in eadem coniuncti parte instauratur, in qua realiter recepta est? Id primo inferri posse videtur ex similitudine simulacri cum reali sensatione. Deinde, si bene attendimus, ipse intimus sensus hoc nobis referet. Videmur enim nobis visibilia qua imaginamur oculis percipere, et sonos auribus, et lingua sapores. Ac si quando phantasia nobis reproducit dolorem quae stomachus, aut tibia, aut guttur laboraverit, non alibi reproducit quam in stomacho, tibia, gutture. Quid quod, si imaginatio vividior sit, eosdem physiologicos effectus in organo simulacrum sensationis producit, quos ipsa realis sensatio producere solet? Ut quum v. gr. acrem imaginamur saporem, segregari incipit saliva, eodem fere modo ac quum gustatio realis est. Ex his concludi posse videtur, sensationis reproductae sedes esse sensationum organa.

334. Assertio III. *Dispositio quae est in organo animato ad actum reproducendum, hunc non reproducit, nisi per motum fluidi nervei in cerebro inchoatum.*

Ut species seu determinatio recepta ad sentiendum sensatio non est (304), ita quoque huius determinationis retensio non

est imaginatio; praesertim cum haec retentio mera sit dispositio, ut modo dictum est. Necesse est igitur, ut accedat aliquid, quod agens in potentiam dispositam ad actum, eam ad actum reipsa determinet. Existimare autem licet, hoc fieri a cerebro per nervei fluidi motum.

Haec enim hypothesis primo consona est communi sententiae, quae statuit, cerebrum esse imaginationis organum. Praeterea, ut sensatio cerebrali reactione absolvitur (121), sic eius reproductio cerebri actione determinari debere videtur. Id quod experientia confirmat. Quandoque enim ex cerebri laesione imaginatio deficit, vel certa quaedam phantasmata amittuntur. Denique hoc quoque intimo sensu confirmari potest: quum enim rebus imaginandis intendimur, capite nos operari sentimus, nec raro fit ut capite laboremus.

335. Assertio IV. *Id quod hanc cerebri actionem determinat, praeter dispositionem in eo quoque a sensatione relictam, est praecedens aliqua sensatio, aut etiam phantasma; in homine vero etiam voluntas.*

Manere etiam in cerebro dispositionem ad sensationem, in eo quod ad ipsum attinet, reproducendam, ex dictis (332) liquet. Ad sensationem enim et cerebrum et organum, licet diversimode, concurrunt. Ergo in utroque dispositionem aliquam a sensatione relinqui existimandum est. Sed haec dispositio non sufficit ad actum instaurandum; at requiritur praeterea aliquid, quod eam compleat, et cerebrum ad plures sensationes reproducendas dispositum, ad unam potius quam ad alteram reproducendam determinet. Quid autem hoc sit eruere possumus ex associationis lege.

Quum binae reales repraesentationes, seu simultaneae, seu successivae sensui pluries offeruntur, ex binis speciebus, quae sensum ad binas perceptiones determinant, una species complexa coalescit, quae ipsum determinat ad utramque, et ex binis dispositionibus ad eas instaurandas in sentiente permanentibus, una dispositio ad utramque instaurandam. Quum itaque, agente iterum in sensus obiecto, cerebrum reagit, reactio haec alteram actionem sibi coniunctam trahit, sive secum, sive post se, prouti vel simultaneo nexu, vel successivo coniunctae sunt. Idipsum quod sensatio efficere potest phantasma praecedens si aliqua de caussa reviviscat; in homine vero etiam voluntas, cui phantasia est aliquo modo subiecta.

336. Assertio V. *Memoria sensitiva nihil aliud esse videtur,*

quam sensus internus simultaneus sensationis praesentis et phantasmatis eius vi reproducti, una cum adiunctis sensationis praeteritae.

Quum de memoria sensitiva sermo est, arcere prorsus mentem necesse est a comparatione, ab apprehensione comparativa, ab idearum nexu quocumque, qui in ideis universalibus situs sit. Haec enim omnia, cum sint propria intellectus, in sensitiva memoria habere locum non possunt. Propterea nihil superest aliud, nisi ut subiectum sentiens apprehensione immediata sensus externi vel interni rem praeteritam ut praeteritam apprehendat. Hanc autem apprehensionem puto aliam non esse ab ea quam proposui. Est enim per se manifestum, rem non posse ut praeteritam apprehendi sensu externo. Aliunde solus phantasiae actus, seu phantasmatis reproductio est quidem cognitio rei praeteritae, sed non ut praeteritae. Si vero una cum praesenti sensatione phantasma rei eiusdem, quam sensus percipit, reviviscat, et cum eo adiuncta perceptionis praeteritae, quae nunc obiectum idem non amplius circumstant, sensus intimus experietur simul sensationem praesentem per sensum hauriri, phantasma vero reproductum per sensum non hauriri. Non existimo facultates mere sensitivas ulterius procedere posse; sed illa duplex consociata cognitio sufficit ut dici possit subiectum sentiens aliquo modo distinguere a praesenti id, quod praeteritum est. Neque aliquid aliud necessarium est, ut explicentur eae brutorum actiones, quae praeteritarum rerum memoriam requirere videntur.

Et haec sufficiant, donec meliora occurrant aut suggerentur.

CAPUT V.

DE HUMANO INTELLECTU

ARTICULUS I.

De distinctione intellectus a sensu

337. Nunc de altiori cognoscendi facultate, de intellectu videlicet, quo homo a brutis secernitur, ac nobilissimam in se creatoris imaginem praeferens, materiam sibi subiicit, mundique sensibilis limites transgreditur. Ac primo ii profligandi sunt, qui de ipsa huius facultatis exsistentia litem movent, qui vel inficiuntur

esse in homine facultatem ullam cognoscendi, quae sensum excedat, vel intellectum verbis quidem concedunt nobis, re autem negant. Hoc hominum genus *Sensistas* appellamus, si in homine agnoscunt aliquid quod materia non sit; *Materialistas* vero, si ipsam sentiendi vim materiae tribuunt. Materialistas iam alibi insectati sumus (86, seq.). Sensismi initia apud Graecos reperiuntur. Empedocles enim, teste Aristotele (*a*), intellcetum a sensu non differre existimavit. Inter recentiores, sensismi instaurator est Lockius, promotor Condillachius; in quorum sententiam praeterito saeculo plerique philosophorum serviliter ierunt.

338. Lockii doctrina haec est. Anima ex se est tabulae abrasae similis, in qua nihil descriptum sit; experientia vero accedente primo ideas recipit simplices, deinde ex his ideas complexas format. Ideas simplices per sensus ac per reflexionem recipit; per sensus ideas qualitatum corporearum; per reflexionem ideas operationum animae; per sensus aequae ac per reflexionem ideas voluptatis, doloris, potentiae, exsistentiae, unitatis, successionis. In ideis simplicibus aquirendis anima est passiva: activa vero 1.° quum ideas complexas format, coniungendo simul plures ideas simplices; 2.° quum binas ideas iuxta positas considerat, formatque ideas relationum; 3.° quum idearum, quae sunt reipsa coniunctae, alteram ab altera abstrahit, ac retinet solum ideas qualitatum pluribus communium, quae sunt ideae generales. Ex his vides Lockium aliquas animae facultates attribuisse praeter sentiendi vim sive externam, sive internam, quae tamen facultates hoc unum munus habent, ut circa sensationes diversimode operentur.

339. Post Lockium Condillachius in arenam descendens, has quoque facultates nobis diripuit. Visum est illi inutile supponere, animam immediate a natura suas facultates recepisse; natura enim nobis organa commodat, ut per voluptatem nos edoceat quae sint quaerenda, et per dolorem quae fugere debeamus. Hoc naturae satis est; experientiae vero curam committit; ut per habitus quosdam opus ab ipsa inceptum consummet (*b*). In homine igitur nihil est aliud nisi sensatio; ac si quid aliud praeter sensationem esse videtur, hoc non est nisi sensatio diversimode transformata. *Attentio* est sensatio quaedam exclusiva; *comparatio* est duplex attentio, nempe dupla sensatio; *iudicium* est animadversio similitudinis vel differentiae inter duas sensationes exclusivas; proinde ipsum quoque mera sensatio; *reflexio* est series iudiciorum,

(*a*) *De anima* II. text. 150, seq.
(*b*) *Traité des sensat.* Dessein de l'Ouvrage.

videlicet sensationum congeries; *imaginatio* est reflexio coniungens in unum obiectum qualitates in multis divisas; non aliud ergo est quam sensationum cooptatio; *ratiocinium* eductio unius iudicii ex altero, cui erat implicitum; totum ergo sensationibus constat. Per has facultates anima intelligit ea ad quae se convertit, quemadmodum aure intelligit sonos; hinc harum facultatum collectio *intellectus* dicitur « Fieri nequit intellectus idea accuratior ». Ita concludit homo levissimus (*a*).

340. Propositio I. *Praeter sentiendi facultatem, est in anima humana superior quaedam cognoscendi facultas, quam intellectum dicimus.*

Nam 1.° si non esset in homine superior haec cognoscendi facultas, humana cognitio a brutorum cognitione, ac proinde homo a brutis non differret secundum essentiam, at solummodo secundum maiorem vel minorem sensus perfectionem, v. gr. secundum perfectionem tactus, ut existimat Condillachius (*b*). Atqui conclusio haec non modo humanae dignitati et communi sensui, sed obviae quoque experientiae repugnat. Homo enim ea cognoscendi vi pollet, qua sensibilia omnia transcendit, universalia apprehendit, in se suosque actus reflectitur, ad suos fines nova semper media excogitat, interque opposita bona quasi iudex eligit. (71, seq.). Nihil autem horum in brutis perspicitur. Humana ergo cognitio a brutorum cognitione ipsa differt essentia.

2.° Sensus est facultas quae per organi corporei affectiones exercetur. In homine vero est facultas quaedam cognoscendi, quae per corporeum organum nec exercetur, nec exerceri potest, ut alio in loco demonstratum est (97, seq.). Ergo.

3.° Ideae quas intellectui tribuimus, tantum abest ut sint sensiles ipsae repraesentationes, aut earum reproductiones, prouti sensit Condillac, ut immo ab iis infinite differant. Etenim

a) repraesentationes sensiles sunt tantummodo de rebus singularibus: singularia enim sunt, quae sensus afficiunt; intellectuales autem ideae sunt de universalibus rationibus, non v. gr. de hoc aut de illo homine, sed de ratione hominis propria, de eo quod est esse hominem.

b) Repraesentationes sensiles sunt semper de rebus corporeis; nam qualitates sensibiles, quae sunt propria sensuum obiecta, sunt tantummodo in rebus corporeis. Ideae autem vel sunt de rebus incorporeis, quae nihil habent cum sensibilibus qualitatibus

(*a*) *Logique* P. I. Ch. VII.
(*b*) l. c. in nota.

commune, ut sunt exsistentia, possibilitas, necessitas, ius, officium, substantia, caussa, aliaque plurima; vel si de rebus corporeis eas repraesentant sine iis conditionibus, quae a repraesentatione sensili aut imaginaria sunt prorsus inseparabiles. Nam v. gr. non potest sensus aut phantasia repraesentare triangulum, nisi determinatae alicuius magnitudinis, et cum certa aliqua laterum inclinatione, nec hominem, nisi alicuius certae staturae, coloris, et in determinata aliqua positione ac statu corporis: at idea trianguli ab eius mangnitudine et ab omni determinata laterum inclinatione praescindit, unde fit ut triangulis quibuscumque conveniat; itemque idea hominis nec staturam ullam, nec colorem, nec situm partium repraesentat.

Necesse est igitur concludere, sensum ab intellectu essentialiter differre.

4.° Sine facultate cognoscendi quae sensum excedat, nulla veritas necessaria cognosci posset; ac propterea nullum principium a priori possibile foret, nec certitudini proprie dictae ullus superesset locus. Ratio in promptu est. Sensus enim singularia percipiunt. Singularia autem et quaecumque eis insunt, contingentia sunt. In contingentibus autem necessarium reperiri nequit.

5.° Denique iuris et officii notiones nec per sensus aquirere, nec sensibilia elementa utcumque coniungendo aut separando formare possumus. Sensationes enim obligationis moralis conceptum nullo pacto continent; ac solum inducere possunt ad prosequendum id, quod voluptatem affert, et ad vitandum quod doloris molestiaeve caussam esse perspeximus. Ens itaque mere sensitivum iuris et officii notiones habere nequit, ac proinde nec moralitatis et obligationis, nec meriti et demeriti, nec praemii vel poenae capax est. Atqui homo eas notiones habet, et est ens moralitatis capax. Ergo non sola cognitione sensitiva gaudet.

341. Ex his perspicis, quaenam sit ultima sensismi conclusio: haec scilicet: hominem esse quoad essentiam bruto similem, natum ad voluptatem, beatum si animales instinctus expleat, nulli legi subiectum, nulli poenae quae legitima sit obnoxium, eiusque vitam et exsistentiam morte penitus absolvi. Sane ex illationis absurditate principii falsitas arguenda erat. Sed humanae cupiditates, quibus adeo abiectum de nostra natura iudicium ab antiquissimis usque temporibus acceptissimum fuit, exitialem illationem avide arripuerunt. Quid post haec factum sit de humana societate vidimus, et experimur adhuc.

342. Propositio II. *Nisi cognoscendi facultas sensu superior*

animae tribuatur, per operationes omnes quas illi Lockius attribuit, e sensibilium qualitatum ambitu eadem emergere non posset.

Sine hac superiori facultate repraesentationes omnes humanae mentis, quas Lockius ideas vocat, nihil aliud essent, quam sensationes aut phantasmata, ut patet etiam ex origine quam suis ideis Lockius assignat (338). Si itaque tales sunt ideae, quidquid in iis animus operetur, earum naturam mutare non poterit, eodem pacto ac quidquid operetur chimicus circa corpora, corpoream substantiam in aliam, quae corporea non sit, mutare nequit. Igitur animus intra sensibilium qualitatum ambitum semper versabitur.

343. Revera operationes animi circa ideas iuxta Lockium hae sunt: *compositio, iuxta-positio, abstractio.*

Iam 1° phantasmata utcumque composita, nihil aliud exhibebunt, quam collectionem phantasmatum, nempe qualitatum sensibilium, ut sensu perceptae sunt.

2.° Iuxta ponantur binae repraesentationes sensiles, ac simul considerentur: manebunt semper binae repraesentationes, ex earumque consideratione numquam relationum notiones exsurgent.

Relationes enim reales revocantur ad relationes identitatis, et ad relationes caussalitatis (O. 215). Atqui neutrae percipi possent.

344. Non relationes identitatis. Nam binae qualitates sensibiles iuxta positae semper duplicem sensationem gignant necesse est, ac numquam ut aliquid unum apprehendi poterunt, nisi accedat facultas perceptiva sensu superior, quae rationem entis in rebus apprehendat.

Non relationes caussalitatis. Etenim repraesentationes sensiles exhibent solummodo res sibi succedentes, non unius rei influxum in alterius exsistentiam. Licet autem, ut alibi dictum est (O. 274), intimo sensu caussalitatem propriam homo sentiat; non tamen caussalitatis ideam aquirere potest, nisi in intimum sensum reflectat, et exsistentiae ideam habeat, et substantiam propriam a propriis modificationibus distinguat. At sensus intimus nequit se reflectere in seipsum, nec per facultatem sensitivam exsistentiae idea haberi potest, aut fieri distinctio substantiae a modificatione. Ergo.

Quod si animus, ut a Lockio confingitur, relationes reales cognoscere non posset, multo minus relationibus rationis v. gr. relationibus temporis, aut relationibus moralitatis intelligendis idoneus foret. Harum enim relationum fundamenta sunt notiones rerum prorsus insensibilium.

345. 3.° Quid poterit abstrahere animus a sensationibus aut phantasmatibus? Perfecto quasdam partes, aut quasdam sensibiles qualitates. Poterit v. gr. capitis alicuius individui repraesentationem reproducere, et parietem quem videt album, imaginari atratum. At ideas universales numquam effingere poterit. Fac enim, ut Lockius assumit, posse animum separare a Petro, Iacobo, Ioanne quod est singulis peculiare, atque id tantum retinere quod est omnibus commune. Quid est hoc omnibus commune? In Lockii sententia nihil aliud esse potest, quam aliqua sensibilis qualitas. Igitur supererit repraesentatio plurium sensibilium qualitatum, v. gr. color Petri, color Ioannis, color Iacobi; supererunt nempe tres colores individui, aut tres altitudines, aut tres figurae, aut aliquid huiusmodi. Haec autem quae supererunt fieri numquam poterunt aliquid unum, nisi forte hoc pacto quod animus ad unum ex iis se convertat, ceteris non attentis. Unum autem in pluribus, quod universale constituit, numquam ab animo percipi per abstractionem poterit, nisi inter ea quae abstraxit identitatem essentiae antea percipiat; quam quidem, ut diximus, percipere nequit. Itaque in Lockii sententia non potest humanus animus universales ideas per abstractionem efficere.

346. Propositio III. *Turpiter hallucinatur Condillachius, quum asserit, omnes animae facultates ad sensationem transformatam reduci.*

1.° Quam sit hoc inconsiderate dictum, vel ex eo manifestum est, quod ut ponamus esse in anima humana sensationes transformatas, praeter sensationes et sentiendi facultatem, tribuenda animae erit vis aliqua activa a sensu diversa, quae in sensationes agat, easque transformet. Quam vim, si Condillachius a sensatione non discernit, similis est illi qui fabrum a stipite, quem dolat, distinguere nescit.

347. 2.° Sensatio est mera repraesentatio qualitatis sensibilis, est affectio subiecti, quae ab obiecto determinatur. Atqui

a) attentio non meram repraesentationem, nec passivam subiecti affectionem dicit, sed activitatem quae sentiendi facultatem ad certum aliquod obiectum percipiendum convertit, applicat, ac defixam tenet. Ergo attentio est aliquid a sensatione diversum, etiam tum quum ad sensibilia dirigitur.

b) Id potiori iure de iudicio dicendum. Demus sane comparationem esse tantummodo duplicem attentionem, demus quoque iudicium esse perceptionem.

Falsum est in primis esse perceptionem similitudinis vel diffe-

rentiae inter binas sensationes. Nam quum iudicamus v. gr. purpureum illud odorum esse, non sane percipimus, sensationem coloris purpurei similem esse sensationi odoris, sed obiectum, quod una sensatione nos affecit, esse idipsum quod nos afficit altera.

Falsum praeterea perceptionem similitudinis, vel differentiae inter duas sensationes, aut inter duarum sensationum obiecta, non esse aliud quam binas hasce sensationes coniunctas. Patet ex iis, quae supra dicta sunt contra Lockium de relationum cognitione. (344).

Denique iudicia plurima humanae mentis circa obiecta insensibilia versantur, ut v. gr. omnia iudicia moralia. Alia plura, quae dici possent, praetermitto.

c) Quid de ratiocinio dicemus? Satis commode Condillachius ratiocinium describit, ut eductionem unius iudicii ex altero, ut per hoc suadeat, inferendi actum esse propemodum attentionem quamdam ad unam ex praecedentis perceptionis partibus coarctatam. Sed etiamsi res ita se haberet, cum iudicium ad sensationes reduci nequeat, ratiocinium quoque ad sensationes pertinere non posset.

Deinde verum quidem est conclusionem in altera praemissarum contineri. At educi vel deduci ex ea nequit, nisi altera praemissa accedat, et ex utraque simul consequentia aperiatur. Explicet igitur Condillachius quo pacto consequentiae intuitus ad sensationes revocari possit; ostendat videlicet consequentiam esse obiectum sensibile, et assignet sensum quo ea percipitur.

ARTICULUS II.

De obiecto intellectus

348. Venio nunc ad humani intellectus obiectum. Non erit hic sermo de obiecto intellectus, ut est potentia aliquo modo passiva, nempe de eo quod movet ac determinat intellectum ad actum; de hoc enim infra disputabitur; sed de obiecto intellectus, ut est virtus operatrix, de eo nempe cuius apprehensione intellectus ab omni alia facultate distinguitur. Primum illud vocant *obiectum quo*, hoc alterum *obiectum quod*.

* 349. Obiectum porro huiusmodi considerari potest 1° *materialiter* et *collective*, nempe secundum extensionem quam habet: 2° *formaliter* et *exclusive*, i. e. secundum id cuius apprehensio

ad solum intellectum pertinet: et in hoc duo possunt prae oculis haberi, vel ratio formalis quae ab intellectu apprehenditur, vel modus quo ea repraesentatur: 3º *formaliter*, et *sub ratione finis*. Primo modo obiectum intellectus est *omne ens*: secundo est *essentia*, et *universale*: tertio est *veritas intellectus*. De universali infra; nunc de ceteris.

350. Propositio I. *Formalis ratio quam intellectus apprehendit est rerum essentia.*

Notandum 1.º essentiam apprehendi posse duplici idea, concreta et abstracta (L. 29.). Essentia, quae intellectus obiectum dicitur, est essentia concepta non per ideam abstractam, sed per concretam; non humanitas v. gr. sed homo; quam concretum essentiam veteres ex Aristotele vocabant: *quod quid est*. Potest tamen intellectus, postquam essentiam hoc modo concepit, eam abstracte concipere, ut formam quamdam metaphysicam (O. 307, 1.º).

2.º Essentiam, ut alibi diximus (O. 47, 2º), esse humani intellectus obiectum, prouti exprimitur per rationes illas communissimas et maxime indeterminatas, *ens, unum, bonum, subiectum* et similes, hasque vel solas, ut primo contingit, vel per qualitatum et effectuum cognitionem coarctatas, id quod fit experientia crescente.

351. Probatur propositio.

1.º Res a diversis potentiis diversimode cognoscuntur. Attingi autem res cognitione possunt, vel *relative*, i. e. quatenus afficiunt immutantque ipsum cognoscens, vel *absolute*, quatenus videlicet sunt aliquid in seipsis. Iam sensus, ut supra dictum est (303), res percipiunt, prouti hae diversis modis organa afficiunt; visus enim videt colores quatenus retinam movent, aures audiunt sonos, secundum quod nervum acusticum agitant, idemque dicito de reliquis. Intellectus vero non afficitur ab obiectis. Percipit enim corpora quae in ipsum agere non possunt, cum sit inorganica facultas. Igitur non relative res cognoscit; superest ergo ut eas cognoscat absolute, nempe secundum id quod sunt.

2.º Hoc ipsum inferri potest ex intellectus prae sensu praestantia. Quo enim cognoscendi potentia nobilior est, eo profundius ac perfectius res apprehendat oportet. Sensus autem unam aut alteram qualitatem percipiunt, prouti qualitates sub experientiam cuiusque sensus cadere possunt; imaginatio quae superior facultas est, non unam tantum qualitatem, sed omnes tam divisim, quam coniunctim amplectitur. Intellectus autem, cum sit his omnibus altior, non qualitates rerum, quae sunt extimae illis, et ut ita dicam earum cortex, sed quod rebus intimum est percipiat opor-

tet. Id autem quod est rebus intimum est essentia, quae qualitatum omnium est radix atque subiectum. Hanc ergo intellectus percipere dicendum est. Atque hinc intellectus nomen sortitur; *intelligere* enim, est quasi *intus legere.*

3.° Manifestum cuique est, nos in rebus rationem *entis* percipere; quam quidem non sensus percipiunt, sed intellectus. Hanc autem rationem semper intelligimus, quotiescumque intellectu aliquid percipimus; quia omnes mentis conceptus hunc conceptum continent, et in hunc resolvuntur (O. 9.). Ens autem pertinet ad rerum essentiam. Ergo.

352. Oppones fortasse, intellectum non modo essentiam rerum percipere, sed etiam essentiae accidentia, ipsasque sensibiles qualitates. Nam de his quoque iudicamus et ratiocinamur, et scientiam habemus, ut v. gr. de figuris , de sonis, de coloribus: Optime quidem: haec omnia cognoscit intellectus: at quid inde inferas? Hoc sane: intellectum non tantummodo substantiarum; sed etiam qualitatum et qualitatum quoque sensibilium essentias percipere: quod mirum esse non debet; nam etiam qualitates substantiarum sunt quaedam entia, suamque habent essentiam, ac per hoc scientiae obiectum esse possunt.

353. Propositio II. *Obiectum adaequatum intellectus, si eius extensio spectetur, est omne ens.*

Ratio est in promptu. Id omne quod est aliquid in se, id omne quod essentiam habet, ab intellectu cognosci potest, ut patet ex dictis. Omne autem ens est huiusmodi. Ergo.

354. Propositio III. *Nihilominus obiectum intellectui humano, in eo in quo nunc est statu, primo ac per se proportionatum est rerum materialium essentia.*

Facile intelligis per hanc propositionem non ita excludi subiecti cognoscentis actus, ac si hi non essent intellectui humano proportionatum obiectum. Quamquam enim hi proprie non sint obiectum; sunt enim in subiecto, et fiunt ab intellectu obiectum, quatenus anima vim intellectivam in seipsam retorquet (286, 3.°); nihilominus ii quoque sunt hoc modo intellectui humano, etiam in praesenti statu intelligibiles, ut patet. At non sunt id quod *primo* ac *per se* intellectui offeratur. Primo enim homini offeruntur obiecta externa, quae ille sentit et intelligit, ac deinde in actus, queis ea sentit et intelligit, intellectu revertitur.

355. Probatur propositio.

Obiectum intellectui proportionatum ac proprium est illud, quod per naturalia media ei primo ac per se cognoscendum offertur. Atqui tale obiectum sunt res materiales; hae enim per sensus

ei sponte offeruntur ante quodvis aliud obiectum intelligenda. Nam ceteras intelligentias, ac Deum cognoscit post experientiam ac per ratiocinium; seipsum vero per reflexionem in actus, quibus obiecta externa intellexit. Ergo.

* 356. Propositio IV. *Obiectum intellectus, prouti hoc nomine intelligitur terminus in quem intellectus tendit, est ipsius intellectus veritas.*

Etenim terminus in quem intellectus tendit, est cognoscendi actus. Fit autem intellectus cognoscens per hoc, quod rei cognitae conformatur. Haec autem conformitas intellectus cum re est intellectus veritas (L. 371.). Ergo.

* 357. Hinc est 1° quod intellectus dum rerum essentias apprehendit, numquam est ex se a rebus difformis, ut iam in Logica demonstratum est (L. 378.). Etenim, ut acute S. Thomas animadvertit, « sicut res habet esse per suam formam, ita virtus » cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitae. » Unde sicut res naturalis non deficit ab esse, quod sibi competit » secundum suam formam....., ita virtus cognoscitiva non deficit » in cognoscendo respectu illius rei, cuius similitudine informa- » tur.... Intellectus informatur similitudine quidditatis rei. » (a)

Hinc quoque est 2° quod quum intellectus reflexe percipit aliquam ideam esse rei conformem, assentiri cogitur. Cognito enim proprio obiecto, ad illud necessario tendit. (L. 710.).

CAPUT VI.

DE IDEARUM NATURA ET ORIGINE

ARTICULUS I.

Exponitur primo systema aristotelicum

358. Sequitur, ut intellectus operationes consideremus. Duplex est humani intellectus essentialis operatio: apprehensio et iudicium: ratiocinium enim, et quaecumque alia intellectu operamur, ad duos hosce actus revocantur. Incipiamus a primo.

Hic se nobis offert celeberrima illa quaestio de natura et origine idearum. Cuius quanta sit gravitas, nemo non perspicit; quanta sit difficultas, perpetuae philosophorum hac de re contentiones

(a) *Sum. Th.* p. I. q. XVII, art. III.

satis manifestant. A perantiquis enim philosophiae aetatibus de idearum origine acerrime disputatum est, ac nostris adhuc temporibus pertinaciter disputatur. Cavendum tamen ne, quemadmodum quidam arbitrari videntur, tanta aestimetur huius quaestionis gravitas, ut quasi principii loco recipiatur, nullam veritatem constitui a philosopho posse, nisi haec primum quaestio definiatur; difficultas quoque non adeo exaggeretur, ut quis sibi persuadeat, nihil in hac controversia statui posse, quod certum sit, opinionesque omnes, ut fit in iis quae vix levissime probabilia sunt, eodem in pretio, atque adeo nullo in pretio impune posse haberi. Utrumque enim iudicium et falsum est penitus, ut ex dicendis patebit, et rei philosophicae non leviter noxium accideret.

359. Quatuor sunt de idearum origine praecipua systemata. 1.m est systema *idearum innatarum,* quod sub variis formis a Platone ad Kantium usque et Rosminium propositum pluries fuit: 2.m systema *aristotelicum,* quod ab omnibus scholasticis unanimiter receptum est: 3.m systema *Ontologismi,* cuius auctor Malebranchius plures in nostra adhuc aetate sectatores habet: 4.m systema *Traditionalium,* omnium recentissimum. Nihil dico de *Sensismo.* Haec enim abiectissima doctrina intellectum eiusque ideas non explicat, sed negat. De ea iam actum est in praecedenti capite.

* 360. Inter recensita systemata, peculiarem proculdubio attentionem suo iure a philosopho sibi vindicat systema aristotelicum: auctoritate enim ceteris longe praestat. Neque in hac controversia, ut in quaestione illa altera de corporum principiis, ulla sunt facta recentius animadversa, neque ulla nova instituta sunt experimenta, quae huius auctoritatis vim elidere, aut etiam infirmare queant. Nec vero auctoritate solum illud valet; sed etiam, si recte intelligatur, et absque praeiudicio expendatur, rationi se unice probat, saltem quod ad rei caput ac summam attinet. Primo itaque hoc exponemus atque expendemus; deinde ceteros, quos reiiciendos arbitramur.

* 361. *Systema aristotelicum* his praesertim capitibus continetur:

1.° Humanus intellectus non est semper in actu erga suum obiectum, sed ex se est in potentia, indigetque ut a potentia ad actum transeat. Quod autem a potentia ad actum transit, oportet ut ad actum determinetur; ac proinde quadantenus passivum est. Intellectus igitur determinatione aliqua indiget ut actum suum ponat, ac potentia passiva dici potest.

2.° Rerum corporearum essentia est proprium intellectus hu-

mani obiectum. Ad hoc autem obiectum pertinet, ut intellectum ad suum actum determinet. Sed rerum corporearum essentia non est actu intelligibilis: quia cum sit materialis, intellectum qui immaterialis est, immutare non potest. Oportet igitur ut fiat prius actu intelligibilis et aliquo modo immaterialis. Proinde necesse est, ut in intellectu sit aliqua virtus, quae rei materialis quidditatem intelligibilem actu efficiat.

3.° Inde sequitur, in intellectu humano duplicem potentiam esse, alteram activam, passivam alteram. Activa vocatur ab Aristotele *intellectus agens,* passiva *intellectus possibilis.* Illius munus est, obiecta materialia, quae intelligibilia actu non sunt, facere actu intelligibilia; id quod exsequitur producendo *species intelligibiles* in intellectu possibili: ad hunc vero pertinet, species huiusmodi recipere, actumque intelligendi elicere.

4.° Ut species sensilis est similitudo quaedam obiecti individui secundum aliquam sensibilem qualitatem, ita species intelligibilis essentiam eius repraesentat a conditionibus materialibus denudatam. Hanc porro speciem intellectus agens producit *abstractione* quadam a phantasmatibus; unde etiam dicitur phantasmata illuminare. Quae abstractio non ita est intelligenda, quasi species intelligibilis in phantasmate prius contineatur, et postea ab illo separetur; quod esset ridiculum; sed hoc pacto, quod cum obiectum in phantasmate expressum suam habeat essentiam, sed sub materialibus conditionibus exsistentem, hanc intellectus agens in possibili imprimit, sine materiali concretione atque immateriali modo. Non est opus ut referam opinionum varietates, quae in his omnibus particulatim explicandis apud diversos auctores ortae sunt. Vide Suarez in libro quarto de anima (*a*)

5.° Species intelligibilis non est id *quod* intellectus intelligit, sed id *quo* ad intelligendum movetur. Nec intellectio est productio specierum, aut earum receptio, sed operatio, quam intellectus possibilis specie informatus elicit.

6.° Intellectus in eo quod operationem intellectivam elicit, quamdam rei intellectae intentionem in se format, quam dicunt *intellectionis terminum, speciem expressam obiecti, mentis conceptionem, verbum mentis,* ac denique *ideam.* Hoc verbum, seu idea, est similitudo rei intellectae, ut species intelligibilis, ab ea tamen omnino distinguitur.

7.° Proprios actus, per eosque seipsum intellectus potest intel-

(a) C. II; § 4 seq.

ligere: nam quamvis hi singulares sint, sunt tamen immateriales; sed valde controversum fuit apud veteres, quomodo intellectus singularia in rebus materialibus cognosceret. Qua de re infra.

8.° Memoria intellectiva est ipse intellectus possibilis, qui species intelligibiles receptas conservat, ac per eas intelligendi actum reproducere potest.

9.° Res incorporeas, quarum non sunt phantasmata, intelligere non possemus, nisi per aliquam comparationem ad sensibilia.

10.° Tanta est intellectus nostri in hoc praesentis vitae statu a phantasiae operatione dependentia, ut ea quoque, quorum species intelligibiles penes se habet, intelligere aut recolere nequeat, nisi simul imaginatio ad phantasmata congrua convertatur.

11.° Ex his omnibus patet, quo pacto intellectus nostri cognitio ortum habeat a sensibus, et a sensitivis facultatibus dependeat. « Non potest dici quod sensibilis cognitio, ita S. Thomas, sit totalis et perfecta caussa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia caussae » (*a*); videlicet quia intellectui agenti suppeditat phantasmata, ex quibus quasi ex materia quadam ipse educit formas intelligibilium, quibus intellectus possibilis ad intelligendum determinatur.

12.° Pronunciatum illud: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, quod certe nec apud Aristotelem, nec apud Aristotelicos saltem alicuius nominis, reperitur, sed saepe recurrit apud Sensistas, si iuxta aristotelicae doctrinae placita intelligendum sit, ita erit explicandum. *Obiecta materialia, quae intellectus intelligit, fuerunt prius percepta a sensibus, sed in iisdem obiectis alia sensus, alia intellectus apprehendit: a sensibilibus vero intelleetis ad multa alia, quae prorsus immateralia sunt, intelligenda mens manuducitur; quae tamen non intelligit, nisi phantasmatibus adiutus.* Si vero dictum illud ita interpreteris: *Cognitio intellectus ea tantum continet quae a sensu accipit; nisi quod haec sensilia elementa varie modificat;* haec erit doctrina Lockii vel Condillachii, non Aristotelis et Scholasticorum.

ARTICULUS II.

Idearum origo iuxta exposita principia explicatur

362. Id quod quaestionem de idearum origine maxime difficilem facit, hoc est, ut explicetur quomodo intellectus noster suum

(*a*) *Sum. th.* p. I. q. LXXXIV. art. VI.

proprium obiectum, nempe rationes universales, necessarias, immutabiles, aeternas percipiat, cum tamen et ipse et res omnes, quarum experientiam habere possumus, sint singulares, contingentes, mutabiles, caducae ac fluxae. Versatur autem haec controversia potissimum ac primo circa ideas primitivas ac fundamentales (O. 5), ac primos essentiarum conceptus: consentiunt enim omnes, ex his primis ideis, experientiae ductu, ceteras deinde ideas efformari.

363. Dico igitur harum idearum originem in exposita Aristotelis et Scholasticorum doctrina satis commode explicari; saltem, ut praemonui, quod ad rei summam attinet; id quod sequentibus propositionibus ostendemus.

Propositio I. *Perceptiva virtus intellectus nostri determinatione aliqua indiget, ad hoc ut actum suum exserat. Ad eam autem determinandam res materiales ex se ineptae sunt; sensiles quoque repraesentationes atque imaginationis phantasmata sunt insufficientia.*

364. Probatur 1.ª pars. Virtus perceptiva nostri intellectus ex se neque huius neque illius determinati obiecti cognitionem actualem habet, sed natura sua indifferens est ad hoc vel ad illud cognoscendum. Quod autem ad plura indifferens est non agit, nisi determinatione accepta. Ergo intellectus, ut a potentia ad actum transeat, et aliquid particulare cognoscat, determinatione aliqua indiget; quam cum sibi ipsi tribuere nequeat, necesse est ut eam aliunde accipiat. Hanc determinationem, iuxta veteres vocare possumus *speciem intellectualem.*

365. Prob. 2.ª pars.

1.° Obiectum materiale, ut est in se, agere in intellectum non potest. Corpus enim ineptum est ad spiritalem et inorganicam potentiam movendam atque immutandam. Ergo.

2.° Ut aliquod obiectum cognoscendi facultatem ad actum determinet, intime illi uniatur necesse est. Cognitio enim, ut in praecedentibus dictum est (303, 2.°), in quadam obiecti apprehensione sita est. Obiecta autem externa et materialia, ut sunt in se, intellectivae potentiae intime coniungi non possunt, ut per se liquet. Ergo.

366. Prob. 3.ª pars.

1.° Licet sentiendi facultas atque imaginatio in eadem anima, in qua est intellectus, radicem habeant, nihilominus sensilis repraesentatio et phantasma non sunt in anima solum, sed in coniuncto. Hinc de materiali natura adhuc participant, ac proinde potentiam passivam intellectus, quae prorsus immaterialis est, immutare non

possunt. 2.° Obiectum quoque in materiali organo repraesentatum, aptum adhuc non est, ut inorganicae potentiae intime coniungatur; id quod ad intellectionem requiritur.

3.° Obiectum corporeum, prouti in sensu et phantasia continetur, non est proprium intellectus obiectum; sensus enim et phantasia non percipiunt corporum essentiam, quae est proprium intellectus obiectum (350). Omnis autem potentia, quae determinatione indiget, a proprio obiecto determinanda est.

Ergo per sentationes et phantasmata obiecta materialia aliquo modo sunt perceptivae intellectus virtuti admota, quia anima in qua est intellectus, iam iis afficitur; sed non sunt adhuc illi ita coniuncta ut necesse est ad ipsum determinandum.

367. Propositio II. *Dicendum nihilominus phantasmata requiri ad hoc ut perceptiva virtus intellectus ad sensibilia percipienda determinetur.*

Nam 1.° anima, in qua est intellectus, cum obiectis externis primo coniungitur non aliter, quam per sensationes ac phantasmata, quae sensiles repraesentationes reproducunt. Oportet autem, obiectum quod ab intellectu percipiendum est aliquo modo animae coniungi. Ergo.

2.° Si ea solum considerentur quae intellectus habet ex semetipso, intellectiva virtus per haec solum determinari nequit ad hoc potius quam ad illud percipiendum: ex se enim intellectus est indifferens ad omnia. Est itaque necessarium, ut ad determinatas perceptiones intellectus aliunde moveatur. Nihil autem est, a quo determinari possit, nisi sensitiva cognitio.

3.° Accedit quoque experientia. Si enim cuipiam homini aliquis sensus desit, hic intellectiva cognitione eorum omnium quae ad eum sensum pertinent, prorsus caret. Sic v. gr. qui coecus natus est perspectivae scientia, ac picturae arte careat necesse est. Similiter si corporalia organa quae imaginationi deserviunt, laedantur, etiam intellectus operationes impediuntur ac perturbantur, ut videre est in amentibus. Ergo.

368. Propositio III. *Supponi potest in anima humana spiritalis virtus eiusmodi, quae proposito per phantasma materiali obiecto, perceptivam intellectus virtutem ad eiusdem obiecti essentiam percipiendam determinet.*

Nam 1.° haec virtus nullam habet in se repugnantiam. Non enim repugnat, immo experientia certum est, unam animae facultatem per alteram determinari posse; quemadmodum v. gr. intellectus appetitum, et appetitus intellectum aliquo modo determinant. Nec

mirari quisquam deberet, inter vim spiritalem et phantasiam, quae organica potentia est, tantam esse consonantiam, ut ad phantasmatis praesentiam congrua semper alterius facultatis operatio sequatur. Utraque enim facultas ad unam eamdemque pertinet animam, ut duplex instrumentum. Sicut ergo appetitus non agit, nisi praelucente cognitione, cum tamen appetitus ipse nihil cognoscat, ita vis illa altera agere potest praesente phantasmate, quamvis ipsa nec phantasma, nec eius obiectum percipiat.

2.° Ordini, quem natura in omnibus servat, congruit maxime talem animo nostro virtutem inditam esse. Quotiescumque enim a natura in passiva aliqua potentia aliquis effectus intenditur, coordinata est illi apteque conserta idonea potentia activa, quae eam opportune moveat atque determinet. Ita sensus proportionata activa principia, quibus moveantur, in rebus externis praeparata reperiunt. Iam perceptiva virtus intellectus nostri potentia quaedam passiva est, quae determinatione indiget, ut ad actum transeat. Essentiae vero rerum materialium, quae sunt obiectum eiusmodi actu exprimendum, sive ut sunt in se, sive ut in phantasmatibus exhibentur, non sunt principium activum sufficiens ad eiusmodi passivum movendum. Oportet ergo ut in ipsa anima sit aliqua virtus, quae rei materialis insufficientiae suppleat, et intellectum moveat, efficiens in eo intellectualem sui obiecti speciem, quam res materiales per se efficere non possunt.

* 369. Antequam progrediamur, quaedam declaranda sunt: ac primo quid sint species intellectuales.

Species intellectualis, quae a specie sensili deducto nomine ita appellatur, est quaedam obiecti similitudo, seu repraesentatio in intellectu producta. Videtur tamen dicendum cum Suaresio (*a*) speciem huiusmodi non esse formalem repraesentationem, sed solum virtualem, seu caussalem. Formalis enim repraesentatio est ipsa idea, seu conceptus, quem mens cognoscendo format. Species autem vim habet huius formalis repraesentationis caussandae, quatenus est id quo mens ad hanc vel illam cognitionem determinatur. Est enim quasi quoddam obiecti semen in intellectiva potentia insertum, quo ipsa fit potens ad verbum obiecto simile generandum. Idcirco ad speciei intellectualis impressionem significandam, *determinationis* vocabulo frequenter usi sumus.

* 370. Iuxta veteres species intellectuales producuntur ab intellectu agente (hic est ea virtus mediatrix inter obiectum materiale

(*a*) *De anima*. Lib. III. C. II § 20, seq.

et perceptivam facultatem intellectus, de qua modo diximus), eum dependentia tamen a phantasmatibus. At quo pacto phantasmata ad speciei productionem concurrere dicenda sint, controversum erat. Iuxta laudatum auctorem, (*a*) phantasma ad speciei productionem concurrit, non efficienter, ut intellectus agens, sed ad modum caussae exemplaris. In eadem enim anima, in qua est activa haec virtus, radicem habet phantasia; atque hinc est mira illa consonantia et connexio facultatis utriusque. Anima itaque, dum imaginationis actu rem aliquam repraesentat, naturaliter activitate qua pollet perceptivam intellectus potentiam ad rem eamdem suo modo exprimendam determinat.

* 371. Triplex operatio intellectui agenti tribuitur a veteribus; dicitur enim *illuminare phantasmata*, *efficere res actu intelligibiles*, *abstrahere a phantasmatibus species*. Hae autem omnes operationes sunt una eademque operatio, secundum diversos respectus considerata, ac diversis metaphoris significata; videlicet effectio specierum modo explicato. Quum enim activa illa animae virtus in perceptiva intellectus facultate speciem producit, manifestat illi obiectum, quod in phantasmate repraesentatur; et ex hoc phantasma ipsum illuminare dicitur. Dicitur quoque res actu intelligibiles facere, quia per speciei productionem esse quoddam spiritale rei confert in ipso intellectu, secundum quod intellectus fit actu intelligens. Dicitur demum a phantasmatibus species abstrahere, quia id quod in phantasmate materiali modo repraesentatur, ad spiritalem repraesentationem, quae specie continetur, elevat (*b*). Ex his liquet, unum hoc esse munus intellectus agentis, ut videlicet species intellectuales in intellectu producens, rem materialem, effectam propemodum spiritalem, in eumdem transferat; seu aliis verbis, ut intellectum *determinet* ad rei materialis essentiam percipiendam.

372. Propositio IV. *Si haec virtus, specierum ex phantasmatibus effectrix, in anima supponatur, optime explicatur, quomodo intellectus noster obiecta materialia percipiat.*

Sane ad hoc problema solvendum, hoc unum explicandum est: quomodo species rerum materialium in intellectu imprimantur. Species enim sunt id quo intellectus ad cognoscendum determinatur. Porro res materiales organicas quidem potentias sui specie consignare possunt (301); in intellectum vero ex se agere non

(*a*) Op. cit. Lib. IV. c. II. § 12 seq.
(*b*) Cf. cit. Auct. l. c. § 14, seq.

possunt, ut supra probatum est (364). Requiritur ergo aliqua virtus, quae sit veluti mediatrix inter organicas potentias et intellectum, quaeque loco rerum materialium in perceptivam intellectus facultatem agens, spiritalem earumdem speciem ab iis desumat et in ipso producat. Haec autem virtus est ea, quam cum veteribus in anima supposuimus: cum sit enim virtus inorganica, et in eadem anima, quae potentiarum organicarum est radix, resideat, vere media est inter intellectum et organicas facultates, ac obiectum, quod in phantasmate materiali modo repraesentatur, per spiritalem speciem in intellectum transferre potest. Haec ergo sufficit ad explicandum quomodo intellectus noster obiecta materialia percipiat.

373. Ex his colliges

1.° Cognitionem intellectualem ortum habere a sensibus, ex eo solum quod sensus intellectivae virtuti obiectum a se perceptum, quasi materiam quamdam, offerunt, circa quam ipsa exerceatur. In anima autem ipsa est virtus activa quae intellectum movet.

2.° Virtutem hanc animae merito ab Aristotele *intellectus agentis* nomine insignitam fuisse. Quamquam enim non sit ipsa, quae intelligit, ipsa tamen est intellectivae cognitionis principium.

3.° Eamdem esse id, quod *lumen intellectuale* dicere solemus. Quemadmodum enim lumen corporeum corpora actu visibilia facit, ita intellectus agens eadem facit actu intelligibilia.

4.° Esse denique potentiam activam, non passivam. Nam nec a suo obiecto movetur, nec suam recipit actionem. Obiectum quippe eius est id, quod efficit, videlicet species, quam in potentia perceptiva producit.

ARTICULUS III.

De verbo mentis

374. Nunc aliquid de ipso intelligendi actu, ac de verbo mentis.

Propositio V. *Intellectiva perceptio non est mera passio mentis, sed operatio. Per hanc vero operationem mens in seipsa verbum seu ideam producit, qua rei quam concipit essentiam exprimit.*

Probatur 1.ª pars. 1.° Si intellectio mera mentis passio esset, ipsa speciei receptione consummaretur. At speciei receptio nihil est aliud, quam determinatio ad intelligendum. Ergo intellectio est aliquid diversum a speciei receptione; ac proinde non est mentis passio.

2.° Si intellectio non esset mentis operatio, sed passio, esset actio transiens alterius operantis in mente recepta. Proinde in-

tellectio non foret vitalis actio. Vitalis enim actio est immanens, et ab eadem potentia elicitur, in qua recipitur.

Igitur quamvis mens ad intelligendum determinatione indigeat, ut supra dictum est, posita tamen determinatione operatur, et ita intelligit.

375. Probatur 2.ª pars.

1.° Actio, ut actio, nihil est aliud quam quidam rei cuiuspiam modus, nempe eius dependentia ab agente. Sed modus non est, nisi sit res, cuius est modus. Ergo actio non est, nisi sit aliquid quod ab agente dependeat. In omni igitur actione aliquid ab agente procedit, et hoc est actionis terminus. Id autem quod procedit ab agente per actionem transeuntem, est aliquid extra ipsum, et e contrario quod ab agente procedit per actionem immanentem, est aliquid intra ipsum agens.

Iam intelligendi actio est immanens. Ergo per eam producitur terminus menti intrinsecus. Hic autem terminus est verbum mentis, obiectum exprimens. Cognitio enim perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam. Ergo.

2.° Intellectus rem sive praesentem, sive absentem indifferenter intelligit, ut etiam imaginatio. Obiectum autem potentiae, dum ipsa agit, semper illi praesens sit oportet. Necesse est igitur, ut quemadmodum per imaginandi actum formatur in imaginatione sensilis imago, ita per intellectum formetur imago obiecti intelligibilis, sive hoc sit praesens, sive sit absens.

3.° Intellectus praeterea hoc habet sibi proprium, quod res intelligit ut separatas ab iis conditionibus, quae existentiam necessario comitantur. Nam hominem v. gr. intelligimus, sine ulla determinata magnitudine, nullo certo situ corporis, aut colore, aut figura. Hoc autem pacto res intelligi non posset, nisi intellectus rem, quam intelligit in seipso exprimeret. Ergo.

* 376. Ad verbi naturam melius intelligendam, haec sedulo animadvertenda:

1.° In verbi productione mens nostra activa est, et simul passiva. Activa quia illud elicit, passiva quia illud in se recipit.

2.° Verbum appellatur quoque *idea*, et *species expressa*. Et haec quidem tria re idem sunt, videlicet obiecti similitudo ab intellectu in semetipso producta; differunt tamen ratione. Verbum enim proprie significat dimanationem termini mentalis ab intelligente; idea vero rationem imaginis quae est in eodem termino; species autem expressa utrumque designat.

3.° Cognitio spectari potest, ut est actio seu productio, et ut

est actus completus, seu qualitas producta; nempe veterum vocabulis, vel *in fieri*, vel *in facto esse*. Utroque autem modo spectata cognitione, verbum ab ea secundum rem non distinguitur. Productio enim haec est verbum, ut fit; qualitas vero producta est verbum, ut factum.

4.° Terminus intrinsecus cognitionis, ut est actio, est actus seu verbum; ut est actus ac verbum, est obiectum cognitum et expressum.

5.° Verbum itaque non est id, *quod* cognoscitur directa cognitione, sed est id, *quo* aliquid aliud cognoscitur. Quemadmodum enim per speciem intellectualem mens determinatur ad intelligendum, ita per verbum intellectionem elicit. Intellectio enim hac ipsa obiecti expressione perficitur. Quare verbum, seu idea, mentis modificatio est, sed alterius repraesentativa. Hoc autem est ens intellectum, in cuius similitudinem se mens format, quum intelligit.

6.° Hinc patet errasse Reidium, qui ideas omnes eliminandas putavit, ut tueri possemus cognitionis obiectum esse res. Qui in eo quoque deceptus est, quod cognitionem sensilem ab intellectuali distinguere nescivit. Multo magis Ontologi errant, qui sibi persuadent, ideas subiectivas non esse, sed cognitionis obiectum: de quibus infra.

7.° Ideae non sunt cognitionis directae obiectum; at nemo negat easdem cognitione secunda ac reflexa intellectus obiectum esse posse, atque adeo obiectum *in quo* cognito res cognoscamus; ut quum per idearum analysim rerum proprietates intelligimus.

ARTICULUS IV.

* *De cognitione singularium et universalium*

377. Una ex praecipuis difficultatibus in hac controversia illa est: quomodo intellectus singularia materialia cognoscat. Aristoteles hanc inter intellectum et sensum differentiam constituit, quod sensus sit singularium, intellectus universalium (*a*). S. Thomas idipsum docuit, eo maxime principio innixus: principium individuationis esse materiam individualem. Is statuit, intellectum, cum sit immaterialis, individua quae materialia sunt, intelligere

(*a*) *De anima* II. c. V.

non posse, nisi eorum naturam a conditionibus materialibus abstrahat. Naturam autem ita abstractam non esse amplius singularem, quia non est amplius in materia individuali. Propterea intellectum directe non singularia sed universalia intelligere: posse nihilominus singularia intelligere indirecte et per quamdam reflexionem, seu conversionem ad phantasmata, e quibus rei universalis species abstracta fuit (*a*).

E contrario alii non pauci, inter quos Suaresius, censent intellectum nostrum singularia quoque materialia per proprias eorum species, nec per conversionem ad phantasmata, sed directe cognoscere (*b*).

Si mediam quamdam opinionem promere licet, tam prima sententia quam altera unum, ut ita dicam, veritatis latus exhibere videtur; ac fortasse si utraque apte componatur, veritatem integram assequi dabitur.

378. Praenotandum 1.° id quod singularis cuiusque essentiam a ceteris intrinsecus distinguit, determinate a nobis non cognosci; hinc singularia ab invicem discernimus solummodo per collectionem quamdam accidentalium modorum, quibus singularis essentia non constituitur, sed manifestatur (L. 31.). In hoc conveniunt omnes.

2.° Fatendum quoque rationem illam, qua S. Thomas utitur, non posse a nobis adhiberi. Nam quod materia sit individuationis principium, a peripateticis de corporum natura theoriis deducitur; immo vero iis quoque admissis impugnari potest (O. 109.).

3.° Advertendum denique est, quum inquiritur, an intellectus in rebus materialibus solum universale cognoscat, non esse sermonem de universali reflexo, sed de directo (L. 338.), nempe de ratione aliqua, quae ex se universalis sit, licet ut universalis non cognoscatur. Rationes enim specificae universales esse cognoscuntur, comparatione facta individuorum, ut alibi traditum est. (L. 33, 338.).

379. Propositio VI. *Primae conceptiones humani intellectus sunt non modo universales, sed maximae indeterminatae.*

Etenim 1.° communis sententia est, primas intellectus conceptiones esse illas: *ens*, *unum*, aliasque huiusmodi; id quod ostendunt etiam primae voces, quibus pueri ac rudes utuntur, qui res maxime disparatas hac appellatione *rei* indiscriminatim designant. Voces autem mentis conceptus manifestant. Iam notiones huiusmodi sunt omnium maxime indeterminatae. Ergo.

(*a*) *Sum.* th. p. 1. q. LXXXVI, art. 1; et alibi passim.
(*b*) Suarez: *De anima* lib. IV. c. III.

2.° Hoc quod dicimus usque adeo verum est, ut si quando pueri nomina quaedam propria addiscunt, haec ipsa sic adhibeant, ac si conceptus tantummodo communes significarent. Atque inde est, ut observat Aristoteles, quod *pueri principio viros omnes appellant patres, postea autem unumquemque determinant.* (a).

3.° Id naturalis quoque intellectus nostri conditio postulat; qui cum principio omni cognitione careat, ac successive perficiatur, ab actibus imperfectis ad perfectiores gradu quodam ascendat necesse est. Oportet igitur, ut primo per conceptus obscuros, deinde per claros atque distinctos res cognoscat. Primi itaque conceptus, quos format, ii esse debent, qui rebus omnibus sunt communes, ac minimum, quod ab intellectu percipi possit, continent. Conceptus autem magis determinati, qui praeviam aliquam experientiam et comparationem exigunt, primi esse nequeunt. Patet itaque, primos intellectus conceptus esse eos, quos indeterminatos dicimus, et inter hos eos, qui sunt maxime indeterminati.

380. Propositio VII. *Negari nequit, intellectum nostrum, saltem postquam experientia edoctus est, ita singularia cognoscere, ut proprios distinctosque eorum conceptus efformet.*

Hoc 1.° patet ex eo, quod iudicia nostra plurima sunt de singularibus; ut quum v. gr. indicamus: Petrum esse verum amicum, illum annulum esse aureum, et aliquam individuam actionem honestam esse aut turpem. Prudentiae virtus et ars practica circa singularia perpetuo versantur, ac de singularibus semper iudicant. Atqui iudicium procuIdubio ad intellectum pertinet: prudentia item et ars sunt intellectuales virtutes. Ergo intellectus et singulare, quod est in iis iudiciis subiectum, et universale, quod est in praedicato, proprio conceptu cognoscit, unumque ab altero distinguit.

2.° Intellectus est sensu ac phantasia superior; ac secundum naturalem ordinem hoc munus habet, ut non modo iis facultatibus utatur, sed etiam eas dirigat et corrigat. Ergo singularia, quae ab iis cognoscuntur, ab intellectu quoque cognoscantur necesse est.

381. Propositio VIII. *Intellectus noster singularia materialia per proprias ipsorum species cognoscere potest.*

Nam 1.° si ens materiale in genere per proprias species intelligi potest, cur non etiam ens materiale individuum? Profecto

(a) *Phys.* I, text. 5.

intimam individualitatis essentiam cognoscere non possumus per propriam speciem; sed neque intima essentiarum communium constitutiva hoc pacto cognoscimus (O. 46.). Quemadmodum itaque essentias communes per externas aliquas manifestationes concipimus, ita quoque essentias individuas concipere possumus.

2.° Singularium proprius conceptus continetur notis toti speciei communibus, per accidentalium quorumdam modorum collectionem coarctatis. Atqui notae communes percipi ab intellectu possunt per proprias species; itemque omnes illi modi quibus individua distinguuntur; nam nec forma, nec figura, nec locus, nec tempus, nec nomen, nec alia quaevis huiusmodi adiuncta ea sunt, quorum species in intellectu recipi nequeant. Ergo.

3.° Anima a corpore separata certe aliquorum singularium cognitionem conservabit. Eorum igitur species intellectus possidebit. Ergo capax est intellectus recipiendi species individuorum proprias.

382. Propositio IX. *Dicendum nihilominus conceptus quoslibet intellectus in se spectatos rationem aliquam universalem natura sua semper exprimere. Hinc ut intellectus singulare, qua tale, cognoscat, necesse est, ut ad sensationis seu praesentis seu revocatae factum se convertat.*

Prob. 1.ª pars.

Vel sermo est de conceptibus primis et indeterminatis, vel de conceptibus per proprias singularium species effectis.

Si de prioribus loquimur, nemo non videt eos conceptus non communes modo, sed communissimos esse. Idem, ut patet per se, dicendum de specificis quibusvis rationibus.

383. Illud potius mirum videbitur, ipsos conceptus, qui per proprias singularium species efformantur, ex se universales esse. Tamen si quis rem paullulum consideret, facile intelliget, ita omnino esse sentiendum. Sane si intima singularitatum diversarum constitutiva, ut in Dei cognitione sunt, intellectus noster conspicere posset, hoc quod dicimus verum non esset. Illi enim conceptus vere, et ex se, et essentialiter singularium essent proprii. Sed non ita noster intellectus singularia cognoscit; ast etiamsi species singularium proprias illi concedamus, hae species, ut saepe dictum est, notis aliquibus communibus, et accidentalium quorumdam modorum collectione solummodo continentur. Atqui, ut in Logica monuimus (L. 318.), quaevis huiusmodi collectio talis est, in statu pure intelligibili posita, ut pluribus individuis possibilibus conveniat. Exsistere enim certo

loco, certoque tempore, tali forma, figura, nomine, relationibus, non est profecto aliquid, quod uni tantum individuo possibili necessario conveniat.

384. Concedo equidem, haec omnia simul, si ut factum considerentur, pluribus amplius convenire non posse. Etsi enim v. gr. plura individua similia in certo quodam loco, diversis temporibus exsistere possint, non tamen eodem tempore. Solum itaque factum, cognitum ut factum, est illud, quod reiectis ceteris possibilibus, quibus conceptus ex se communis applicari potest, hunc in uno tantum defigit hypothetica necessitate. Solum ergo factum, cognitum ut factum, singulare ut singulare nobis manifestare potest. Noster autem intellectus a facto praescindit, quia experientiae limites transcendens, solam obiecti, quod ipsi offertur, entitatem intelligibilem naturaliter apprehendit. Ergo.

385. Hinc patet ratio 2.ae partis.

Nam ut singulare, qua tale, cognoscatur, necesse est, ut intellecta individui entitas ad factum reducatur. Haec autem reductio fieri nequit, nisi conversione ad sensationes. Factum enim ut factum solo sensu a nobis attingitur. Ipsa namque sensatio purum factum est, illudque immediate nobis praesens; res vero externae sensatione exhibentur, ut facti huius terminus et obiectum.

Sic autem ut diximus singularia, qua talia, ab intellectu cognosci, graphice ostendit terminus singularis *ex demonstratione* (L. 78, 1.°). Hic enim constat termino communi, et demonstrativo pronomine; ut v. gr. *hic homo.* Iam terminus communis communem essentiam significans, intellectus conceptum promit; demonstrativum vero pronomen supponitur audienti pro gestu quo sensationis obiectum indicetur ac si extento digito diceres: aspice naturam quam nomino in obiecto, quod ego designo: de hoc loquor obiecto.

386. Conversio porro ista est reflexio intellectus in repraesentationes sensiles vel phantasmata, prouti per intimum sensum sunt quiddam animae praesens. Quod postremum addo, quia quaecumque repraesentatio sensilis vel quodcumque phantasma, si praecisione facta ab interna eaque praesenti affectione, ut aliquid obiectivum ab intellectu inspiciatur, hoc ipso universale quiddam est, prouti constat ex dictis (383). Ast actualis intimus sensus est essentialiter factum, atque ita est factum, ut neque in statu intelligibili facti naturam exuere possit, atque ut universale quid apprehendi. Est enim natura sua contingens

et fluens, ac proinde nec multiplicabile est, nec iterabile, etiam in eodem subiecto. Proinde repraesentatio sensilis, quum respicitur ut huius facti terminus, non potest non apprehendi ut factum.

387. Ex hucusque disputatis deduces

1.° Intellectus nostri obiectum, id nempe quod directe et ex se in rebus intellectus percipit, esse universale, non tamen cognitum ut universale.

2.° Cur rationes ab intellectu perceptae sint necessariae, immutabiles, aeternae, et aliquatenus infinitae. Quia nempe licet individua, quae sensu percipimus, prorsus contingentia sint, est tamen in illis essentia quaedam, quae quum ab intellectu apprehenditur, non ut factum, sed ut quiddam ex intelligibilibus constitutivis coalescens, habet iam eas omnes proprietates, quae ad essentiam in statu intelligibili consideratam pertinent (O. 51-53).

3.° Deduces quoque, abstractionem elementi idealis a phantasmatibus huc denique redire, quod vis activa animae humanae propria perceptivam intellectus potentiam determinat ad exprimendum in se id, quod in phantasmate repraesentatur, ut *obiectum* et *ens*, praecisione facta a facto subiectivo, videlicet a facto impressionis, quam in organis illud producit, et per hoc a facto obiectivo, i. e. ab actuali eius exsistentia.

4.° Demum intelliges ex dictis, quo ordine intellectus universalia cognoscat. Duplex in universalium cognitione distinguendus est ordo; alter directus et spontaneus, alter reflexus atque scientificus. Si de primo ordine sermo sit, manifestum est, intellectum magis universalia ante minus universalia cognoscere. In eo enim qui primo aliquid cognoscit, cognitio obscura claram, confusa distinctam, et incompleta completam praecedit; eoque tardius aquiruntur conceptus, quo maiorem experientiam pluresque comparationes postulant (379, 3.°).

Si vero alterum ordinem consideremus, inverso itinere procedit intellectus. Nam ad investigandas rerum proprietates atque principia, conceptus, quos habere se reperit, resolvit in partes, donec per successivas praecisiones ad ultima elementa deveniat.

ARTICULUS V.

De cognitione immaterialium

388. Quaeremus modo, quo pacto intellectus noster immaterialia cognoscat. Ut alibi diximus (O. 1.) alia sunt immaterialia

secundum rem, alia secundum mentis considerationem. Immaterialia secundum rem naturaliter nobis nota, sunt anima nostra, et prima rerum caussa Deus; immaterialia secundum mentis considerationem sunt ideae purae, quae nullum sensibile elementum continent, ut ideae entis, simplicis, veri, honesti aliaeque huiusmodi. Dicamus de singulis.

Quod ad animam nostram attinet, opportuniore loco statuimus, animam intellectiva cognitione non per seipsam se, sed per suos actus cognoscere (282, seq.). Superest ut definiamus, quomodo hosce actus intellectus apprehendat.

389. Propositio X. *Actus sive coniuncti proprios, sive spiritales intellectus percipit determinatione accepta ab intimo sensu.*

Prob. 1.ª pars ex eo quod ii actus, quorum subiectum non est sola anima sed coniunctum, aliquo modo materiales sunt; proinde, ut tales, intellectum ad cognitionem immediate determinare nequeunt. At radix facultatum, a quibus hi actus eliciuntur, est intimus sensus, qui in eadem anima, in qua est intellectus, sedem habet (291). Quoniam autem de facto, ut factum est, percipiendo agitur (386), sufficit ad intellectum determinandum intimus sensus, quo affectiones illae ad animam pertinent.

390. Prob. 2.ª pars. Actus spiritales sunt in sola anima, tamquam in subiecto: sunt ergo illi ex toto intime praesentes per sensum, quem habet sui; proinde per seipsos, absque ulla alia specie, intellectum ad actum determinare possunt.

* 391. Nota 1.º Internas affectiones percipi posse ab intellectu, actu vel spontaneo, vel reflexo. Actus autem spontaneus, qui determinationem ab intimo sensu acceptam naturaliter sequitur, vix rem delibat, uti maxime contingit in externis sensationibus. In his enim intellectus ad rem externam percipiendam directe intenditur, ad subiectivam autem affectionem indirecte solum et oblique. At potest intellectus in hanc affectionem, et in suum quoque actum reflecti, externa re neglecta. Haec vero reflexio, quae cognitionem internae affectionis perfectiorem parit, proprie ad conscientiam pertinet (L. 444).

Nota 2.º affectiones internas, ut singulare quid, ab intellectu percipi; earum vero conceptus universales abstractione reflexa et comparativa fieri.

Nota 3.º Animam seipsam quoque cognoscere dependenter a sensibus. Nam se cognoscit per proprios actus. Eius autem actus vel sunt actus sensuum, vel ab actibus sensuum dependent.

392. Propositio XI. *Idea Dei est idea deducta ex rebus finitis; cuius elementa sunt ideae perfectionum finitarum, adiecta notione excessus, et negatione imperfectionum omnium.*

Idea Dei alia est confusa et initialis, alia explicita et formalis, ut alibi diximus (O. 362). Iam prior illa idea Deum exhibet ut *ens quod est prima rerum caussa, et a quo omnia dependent.* Utraque vero nota constat elementis indeterminatis, et ex rerum finitarum consideratione depromptis, quae sunt ideae *entis, causae* et *potentiae,* addito conceptu eminentiae cuiusdam, et negatione dependentiae ab alio. Conceptus autem eminentiae est a rerum finitarum consideratione, una enim res alteri excellit; ex eodemque fonte negationem dependentiae intelligimus; multas enim res videmus a quibusdam aliis dependere, ab aliis non dependere, ut v. gr. sol ab homine non dependet. Quod ergo ad primam hanc Dei notionem attinet, manifestum est quod asseruimus.

393. Notio altera perfectior Deum exhibet, ut ens infinitum infiniteque perfectum. Quid autem intelligimus, quum infinitam hanc Dei perfectionem cogitamus? Sane eum esse intelligentem, liberum, potentem, iustum, beneficum, providum, sed multo magis ac melius, quam quaelibet alia natura, quam animo fingere possimus; ad haec, esse sine caussa a qua dependeat, sine initio, sine mutatione, sine compositione, sine ullo limite perfectionis. Haec est perfectissima Dei notio, quae in humana mente reperiatur; nec vel mortalium sapientissimi nobiliorem aut sublimiorem Entis infiniti conceptum assequi possunt, ut experientia constat. Iam si in hoc conceptu consideres quod positivum est, nihil invenies, quod non sit experientia cognitum; quod superest reliquum, est affirmatio excessus, et negatio defectus. Patet itaque assertum, etiam quoad Dei notionem explicitam et formalem.

394. Hinc colliges, quid reponendum sit iis, qui illud perpetuo obiiciunt: infinitum per finitas perfectiones concipi non posse. Qui enim ita loquuntur, supponunt, ideam qua infinitum concipimus, positivis ac propriis notis eum repraesentare. Quod si verum foret, profecto haec idea elementis a rebus finitis abstractis componi non posset. Sed infiniti notio non est eiusmodi, ut dictum est; sed partim positiva, partim negativa, atque illud ipsum, quod in Deo positivum est, non per proprias notas Deum refert, qui finita omnia excedit, sed solum per analogicas, ut in Theologia latius explicabitur. Nullum itaque absurdum, si hae

notae a rebus finitis desumantur, adiecta tamen affirmatione excessus, ac negatione defectus; quibus duobus Dei incomprehensibilitas exprimitur.

395. Propositio XII. ***Rationes rerum immateriales mens nostra vel cognoscit per species abstractas a sensationibus, sive internis, sive externis, vel ex aliis immaterialibus rationibus per comparationem et iudicium componit.***

Sane rationes huiusmodi vel immediate intellectus apprehendit, vel mediate. Si immediate, constat ex dictis, immediatam hanc apprehensionem fieri per abstractionem a sensibilibus modo explicato; si mediate, eae apprehendi nequeunt, nisi ex varia elementorum immediate abstractorum comparatione et compositione.

396. Immediate abstrahit intellectus conceptus communissimos ***entis, unius, multitudinis, boni,*** et ***mali,*** saltem physici, quos in rebus omnibus natura sua intellectus apprehendit, ut oculus colores, et auris sonos; tum vero perceptione comparativa notiones accipit ***relationum, ordinis, pulcritudinis,*** aliasque cum his connexas.

397. Inter ideas porro, quas immediate intellectus abstrahit, quaedam sunt, quas illi reflexio solum in spiritales actus suppeditare potest. Ex his v. gr. ideam ***simplicis*** adipiscitur intellectus (O. 337); et ex reflexione in proprias cognitiones, in propriam activitatem, in prima principia, ideas ***veri, caussae, necessitatis*** et ***impossibilitatitis*** educit; ut aliis in locis explicatum est.

398. Mediate ex rerum eventuumque collatione ideas ***contingentiae*** et ***possibilitatis, substantiae*** et ***accidentis, identitatis*** et ***diversitatis, spatii*** ac ***temporis,*** aliasque huiusmodi colligit. Ex idea vero ***ordinis,*** et per varias apprehensiones comparativas, quibus, sive in genere, sive in specie, ordinem servandum esse intelligit, ideas morales ***honesti*** et ***inhonesti, meriti*** ac ***demeriti, iuris*** et ***officii, virtutis*** et ***vitii,*** tam generatim quam speciatim efformat.

Ex his omnibus patet, cunctas humani intellectus ideas a sensibus vel proxime vel remote originem ducere.

ARTICULUS VI.

* *De dependentia intellectus ab imaginatione*

399. Intellectum a sensibus dependere in idearum suarum aquisitione, huc usque explicatum est; nunc quaeritur, utrum acquisitis ideis, absque dependentia a sensitivis facultatibus, uti possit.

Adverte 1.° Certum esse, intellectum sensibus externis non ita esse mancipatum, ut absque eorum ministerio nullatenus operari queat. Immo vero eo melius suis actibus vacat, quo minor est sensuum cum externis obiectis communicatio. Quaeritur itaque solum, an ab imaginatione hanc dependentiam habeat.

Adverte 2.° Non quaeri, utrum ex se et absolute intellectus ab imaginatione dependeat, sed solum utrum in hac animae cum corpore societate, imaginationis indigeat ministerio. Certum est enim, dependentiam hanc ex natura ipsa intellectus nullam esse, ut alibi diximus (97, seq.).

400. Propositio XIII. *Intellectus humanus numquam operari potest, nisi phantasia cooperante iuvetur.*

Etenim 1.° Si ex cerebri laesione phantasia perturbetur, intellectus quoque in suis operationibus aberrat; nec ea ipsa quae iam cognovit, recogitare ordinate potest.

2.° Quum aliquid intelligere conamur, etiamsi hoc incorporeum sit et immateriale, phantasmata semper aliqua componimus, in quibus obiectum intelligibile, tamquam in aliqua sensibili imagine, utcumque adumbretur. Itemque quum alios docemus, metaphoris utimur atque similitudinibus ex corporea natura depromptis, et ut universalia intelligant, particularia sensibilia proponimus.

3.° Idipsum ostendunt voces, quas adhibemus ad immaterialia obiecta significanda, quae omnes ex rebus sensilibus desumptae sunt. Hoc pacto quae ad Deum, et ad spiritales animae actus, et ad substantias immateriales universas pertinent, significare solemus. Nihil autem melius, quam voces, modum, quem mens in cogitando tenet, exprimere potest.

4.° Intellectus et phantasia in una eademque anima vigent; hinc harmonice connectuntur ad invicem, ac se mutuo iuvant impediuntque. Multo autem facilius ac promptius anima per phantasiam, quam per intellectum operatur. Ex quo fit, ut intellectus ad obiectum suum attendere non possit, si phantasia ad aliud quidpiam convertitur; adeo ut insaniens phantasia intellectum secum abripiat, prouti in dementibus contingit. Ad hoc igitur ut intellectus se in obiectum suum intendere possit, necesse est, ut phantasia quoque ad ea se convertat phantasmata, quae illius operationibus aliquo modo respondeant. Proinde quando phantasia foecunda est imaginum huiusmodi, et docilis pedissequa intellectus, hic facile operatur, ac in veritatis contemplatione diu consistere potest. Secus si phantasia arida sit, vel instabilis, vel in conceptis aliquibus phantasmatibus facile inhaerescat.

401. Nota adhuc: 1.° ex his quae, postremo praesertim loco, diximus colligi, quo pacto intellectus phantasmatibus ad intelligendum indigeat; scilicet non ipse ad phantasmata convertatur necesse est, sed phantasia illi cooperando ad convenientia phantasmata convertatur oportet.

2.° Quum de rebus sensibilibus cogitamus, phantasmata eorum propria reproducit imaginatio; quum autem cogitamus de insensibilibus et immaterialibus, imaginatio detinetur in phantasmatibus, quae analogiam aliquam sive attributionis, sive proportionis, cum obiecto immateriali habeant, aut saltem in aliis, quae externus aliquis associationis nexus illi aliquando coniunxit, ut sunt v. gr. vocabulorum phantasmata.

3.° Haec autem phantasmata, ut modo diximus, esse certe frequenter ea quibus utimur, non tamen haec sola intellectui deservire. Multa enim cogitamus, quae, qua voce significentur, nescimus, aut saltem non recordamur.

ARTICULUS VII.

De memoria intellectiva

402. Superest ut de memoria intellectiva, iuxta principia supra posita, aliquid statuamus; id quod paucis assertionibus expediemus.

Assertio I. *Certum est, in humana mente memoriam aliquam intellectivam esse.*

Nam quisque sibi conscius est, ideas olim habitas animum reproducere ac recognoscere. Ideae autem per imaginationem seu memoriam sensitivam reproduci non possunt. Ergo per facultatem superiorem reproducuntur.

403. Assertio II. *Memoria intellectiva a perceptiva intellectus facultate non distinguitur.*

Est enim memoriae proprium, ideas reproducere. Nequit autem illas reproducere, nisi ideas, quas intellectus expressit, aliquo modo in se conservet. Ideas autem ab intellectu expressas a quanam alia facultate conservari dicemus, potius quam ab eodem intellectu? Si quis aliter existimaret, is facultates non necessarias arbitrarie induceret.

404. Assertio III. *Hinc determinatio ab intellectu recepta, quum ad actum transiit, in eo manet, saltem aliquo tempore. Manet autem ad modum habitus; vel etiam ad modum actualis determinationis ad cognitionem confusam.*

Manere determinationem huiusmodi, patet ex ipsa reproductione, maxime in iis cognitionibus, quae magno studio ac labore comparatae sunt, ac postea facile reproducuntur, ut in scientiis videre est. Non tamen semper manet determinatio recepta, maxime quum attentio ea firmiorem non fecit. Videtur autem dicendum, eamdem manere, non ut actualem determinationem, sed ad modum habitus; secus enim anima semper ad actum determinaretur, ac proinde semper actu omnia intelligeret, quae aliquando intellexit.

405. Dici nihilominus potest, manere mentem ad cognitiones antea habitas, aliquo modo determinatam actu, non profecto ita ut omnia, quae aliquando cognovit, semper distincte intelligat, id quod est prorsus contra experientiam; sed ita ut omnia semper confuse cognoscat, ac distincte solum ea, quae primo intelligit, vel ad quae iterato intelligenda, modo mox explicando, convertitur. Ut qui montem conscendit, confuse videt ea omnia, ad quae ex ea altitudine patet prospectus; et quo altius ascendit, eo plura prospicit; distincte vero ea solum videt, in quae oculorum aciem defigit.

406. Assertio. IV. *Ideae olim habitae reproducuntur reproductione phantasmatum iis respondentium.*

Utcumque manere dicas in intellectu determinationem semel receptam ad aliquid actu intelligendum, sive ad modum habitus sive ad modum confusae cognitionis, semper aliquid aliud necessarium est, ut intellectus ad intellectionis reproductionem, aut saltem ut ad distinctam intellectionem determinetur.

Hoc autem esse phantasma certae alicui intellectioni respondens, primo colligitur ex dictis de dependentia intellectus a phantasmatibus (400, 4.º); tum etiam experientia suadetur. Quum enim ea quae olim intelleximus, reminisci volumus, phantasmata quaedam reproducere conamur, quae iis consociata esse existimamus.

407. Assertio V. *Recognitio fertur per se in praeteritos subiecti actus; ac iis mediantibus, in eorum obiecta.*

De recognitione diximus in Logica (L. 390, seq.). Nunc tantum de eius obiecto. Recognitio fertur in id, quod praeteritum est, ut tale est. Praetereunt autem ea quae exsistunt, ac proinde quae singularia sunt. Universalia enim sunt extra tempus, et in statu intelligibili, in quo nihil praeterit, nihil novi fit. Ergo ea solum possunt ut praeterita agnosci, quae ut singularia cognoscuntur. Intellectus autem noster, ut supra diximus (391, 2º; 382), subiecti

quidem actus, ut singulare quid, percipit; obiecta vero, quaecumque ea sint, per universales solummodo rationes apprehendit. Ergo.

CAPUT VII.

* DE ONTOLOGISMO

ARTICULUS I.

Exponitur Ontologorum doctrina

408. Venio nunc ad cetera systemata, quae supra recensui (359). Incipiam ab *Ontologismo,* qui cum idearum originem ab immediata Dei visione repetendam censeat, quasi splendore quodam, suo primas sibi partes arrogare videtur.

Ontologismi parens Malebranchius habetur: nomen vero recentius est re, ac Giobertium auctorem habet. Iuxta quem, cum binae sint philosophandi oppositae rationes, quarum altera a subiecto et ab intimo sensu tamquam a principio inchoatur, altera ab obiecto, seu ab intelligibili absoluto directe apprehenso; prima illa *psychologismus,* altera vero *ontologismus* appellari meretur.

409. Ontologi omnes in hoc conveniunt, Deum immediate perceptum omnis cognitionis fontem et originem esse. Sub quo autem respectu videatur, varii varia sentiunt. Ex his autem discrepantiis potissimum variae Ontologismi formae repetendae sunt. Recensebo quae praecipuae sunt.

410. I. Primam formam Malebranchius invexit. Cuius doctrina huc redit.

1.° Intelligentia humana, quae facultas mere passiva est, duplex affectionum genus excipit, perceptiones *puras,* et perceptiones *sensiles.* Unde duplex in homine cognitio; altera, qua ipsum intelligibile per se, scilicet Deum, et ideas claras rerum, et harum idearum relationes contuemur; quae quidem cognitio dici potest ac debet cognitio *per lumen:* altera, qua nosmetipsos percipimus, unaque ideas confusas, seu nostras modificationes, voluptatem, dolorem, lucem, colores, sapores, aliaque id genus. Haec autem est cognitio *per sensum,* et appellari quoque potest cognitio *per conscientiam.*

2.° In perceptione pura tria haec distinguere possumus: per-

ceptionem simplicem, iudicium et ratiocinium. Perceptione simplici intelligimus ideam, iudicio binarum idearum relationem, ratiocinio binarum relationum relationem. Ceterum, si proprie loquamur, iudicium affirmatio est; affirmatio autem assensus voluntatis, intelligentiae affectionibus adhibitus.

3.° Rursus in perceptione sensili duas modificationum differentias distinguere oportet; scilicet, ut communi more loquamur, sensationes quibus obiectum tamquam praesens, et phantasmata quibus obiectum tamquam absens percipimus: haec autem a sensationibus sola differunt intensitate.

4.° Deus lumen est mentis: idcirco cognitio omnis, quae per lumen sit, ab ipso Deo tamquam a fonte dimanat. Deus est insuper caussa idearum obscurarum, seu modificationum nostrarum, quibus, ut vulgo dicimus, corpora sentimus atque imaginamur.

5.° Per lumen cognoscimus primo Deum eiusque perfectiones. Cognitio Dei non est per ideam. Idea enim obiecti imago est: entis autem infiniti nulla est imago. Deus immediate ac directe percipitur, quatenus ipse, qui per se intelligibilis est, menti affulget, ac se ens absolutum, universale, infinitum manifestat.

6.° Cognoscimus quoque per lumen res corporeas, quatenus Deus ideas corporum, quas in se habet, nobis aperit. Quemadmodum autem rerum ideae, quae in Deo sunt, omnes rerum proprietates continent, ita qui hasce ideas videt, omnes rerum proprietates successive potest cognoscere. Sed obiectorum sensibilium ideae in Deo exsistentes dupliciter in animum agunt, affectione pura, et affectione sensili; quocirca modo eas ideas cognitione per lumen videmus, modo sentimus.

7.° Demum veritates ac leges aeternas per lumen cognoscimus: veritates, quae nil aliud sunt, quam idearum relationes; leges aeternas, quae nil aliud sunt, quam essentialis rerum ordo ab ideis exhibitus. Hic autem ordo nobis exhibetur, ut qui Deum quidem ad sui amorem necessitate naturali adstringat, nos autem solummodo moraliter obliget.

411. Novam quamdam Ontologismo formam tribuit Giobertius. En praecipua eius sententiae capita.

1.° Cognitionis omnis principium est *intuitus idealis*. Immediatum huius obiectum est *Idea*, quae non est forma quaedam repraesentativa ac subiectiva, sed verum ipsum obiectivum et absolutum, ipsum Ens, seu Deus ut Ens. Hinc prima idea (pri-

mum psychologicum), et prima res (primum ontologicum) identica sunt, ac primum unum; quod merito primum philosophicum appellari potest.

2.° Nostra cognitio duplici continetur perceptione: *directa* et *reflexa*. Perceptio directa est immediata obiecti apprehensio: reflexa est perceptio, qua in primam perceptionem et in obiectum apprehensum cogitatio regreditur. Prior illa in nobis est ab ipso vitae intellectualis exordio, ac perpetua est; altera voluntaria est.

3.° Obiectum intuitus est Deus, Ens reale et concretum, quod se coram mente nostra sistens, dicit: *Ego sum necessario.* In hac obiectiva voce omnis evidentiae et certitudinis situm est fundamentum. Sed Deus a nobis videtur, non in sua abstracta realitate, et ut est in seipso collectus, sed ut ens reale et concretum, atque ita ut revera est. Est autem creans *exsistentias.* Hinc mens nostra Deum contuens tria perspicit: Ens infinitum et necessarium; actionem creativam, qua hoc Ens se cum suis operibus externat, et exsistentias contingentes, quae actionis creativae sunt terminus. Hinc formula idealis, quae scibilium universorum basis sit ac fundamentum, hoc continetur enunciato: *Ens creat exsistentias.*

4.° Haec Ideae per primum intuitum cognitio indeterminata est, confusa et dispersa. Quapropter necesse est, ut accedat reflexio, quae intuitum circumscribat, ac variis modis determinet, primitivumque conceptum, per gradus quosdam, successive ac paullatim explicet. Hoc exsequitur convestiendo sensibili intelligibile. Hinc visio intelligibilis sub alicuius sensibilis forma, reflexionis est opus. Necessaria tamen ad hoc sunt vocabula, quae Ideam ex se interminatam circumscribunt atque coarctant.

5.° Ideae aliae sunt absolutae, aliae relativae. Illae ad Ens, hae ad exsistentias pertinent. Neutrum porro idearum genus deductione aquiritur. Nam licet Ens per seipsum intelligibile sit, tamen eius essentia nobis est ignota. Hinc Entis proprietates deductione cognosci a nobis non possunt. Essentia item exsistentis inexcogitabilis est. Hinc ideae quoque relativae deductione apprehendi nequeunt. Itaque et illae et istae relate ad nos sunt ab invicem independentes; nobis autem singulae revelantur et communicantur, quum Ens nos ad exsistentiam vocat, suumque actum creativum aperit.

6.° Ex hoc sequitur, omnia nostra iudicia esse synthetica a priori, non quidem synthesi subiectiva, sed obiectiva, quae sita est in Entis revelatione. Primum tamen iudicium; *Ens neces-*

sario est, analyticum est; quia divini iudicii est repetitio. Ac primum istud iudicium prima reflexio est, et philosophiae initium esse debet.

412. Nostrae aetatis Ontologi, alii cum Malebranchio archetyparum Dei idearum visionem, alii cum Giobertio creativi actus intuitionem tuentur; ab hisque magistris in intellectuali cognitione explicanda non multum differunt. Haec vero iis communia sunt placita.

1.° Deum esse semper menti praesentem per immediatam perceptionem, qua ipsum cognoscimus, ut Ens infinitum, ut Ens simpliciter, ut absolutum. Ideas veri, pulchri, honesti et similes aliud non esse, quam ideam Entis absoluti sub diverso respectu consideratam.

2.° Deum, ita cognitum, esse intellectualis omnis cognitionis principium, sine quo nihil est intelligibile: esse lumen per quod intellectus videt; primamque normam, iuxta quam intellectus intelligit et iudicat; immo id quod nos rationales facit.

3.° Res sensibiles earumque qualitates tum sensu, tum intellectu a nobis cognosci. Sensum eas cognoscere secundum physicam earum individuamque exsistentiam; proinde eas cognoscere in seipsis. Intellectum vero eas cognoscere secundum earum essentiam metaphysicam et intelligibilem, quae cum sit aliquid aeternum, necessarium, immutabile, cognosci nequit, nisi in Deo.

4.° Relationes entium contingentes et sensibiles, videlicet motus ac modicationes individuales, sensu immediate percipi. Relationes autem essentiales et intelligibiles, quae sunt veritates universales, aeternae, necessariae et immutabiles, in Ente infinito directe et immediate conspici: sunt enim cum ipso identicae.

5.° Haec omnia, ipsumque Absolutum, ab intellectu tam *directe*, quam *reflexe* cognosci: directe in Absoluti immediata intuitione; reflexe in *notionibus,* quas intellectus sibi format ad obiectivarum idearum similitudinem. Reflexis hisce cognitionibus directam illam semper magis perfici. Occasionem vero reflexarum cognitionum sensationes esse.

413. Non desunt quoque, qui mitiorem quamdam ontologismi formam secuti, reiecta archetyparum idearum et actus creativi intuitione, omnes intellectuales cognitiones ex immediata Dei cognitione sub respectu Entis absoluti derivant, ea fere ratione, qua ex innata entis idea Rosminius. Quare ipsorum systema ipsum est systema rosminianum, una ultima conclusione adiecta. Haec itaque ontologismi forma intelligetur ex ipsa rosminiani systematis expositione, quae inferius dabitur.

ARTICULUS II.

Ontologismus refellitur.

414. Propositio. *Ontologismi theoria falsa est et periculosa.* Probatur 1.a pars. Ontologismi theoria falsa est.

Quamvis in quibusdam huius doctrinae capitibus, varii eius propugnatores diversa opinentur, in hisce tamen duabus assertionibus omnes unanimes consentiunt, quae totius systematis caput ac summam continent. Prima est: *Deum immediate a nobis cognosci.* Altera: *Dei visionem intellectualium omnium cognitionum medium esse, ipsumque intelligentiae lumen constituere.* Iam binae istae assertiones certo falsae probantur.

415. Falsum primo, *nos immediate Deum intueri.*

Etenim 1.° Huic intuitioni constanter adversatur conscientiae testimonium. Omnibus enim hominibus, Ontologis ipsis minime exceptis, conscientia pernegat, se hunc intuitum in animo deprehendere, quantumlibet intimas eiusdem latebras perscrutetur. Atqui hunc maxime intuitum, si is vere in nobis esset, prae aliis omnibus internis factis, occurrere conscientiae necesse foret: esset enim factum internum, ad solum pertinens spiritum, non compositi proprium (L. 447, 6.°), illudque perpetuum, totumque ad se rapiens intellectum, atque omnis cognitionis et appetitionis elementum. Si ergo hic intuitus in intellectu esset, non posset intellectus in se rediens ipsum non deprehendere.

416. Nec dicas, quod hoc factum distincte a conscientia adverti non possit, id ex assuetudine fieri. Assuetudo enim tunc solummodo conscientiam impedit, quando sensationem extinguit (L. 447, 7.°). Unde si quid ex assuetudine in hoc argumento concludi posset, hoc potius concludendum esset, ex assuetudine hunc intuitum deficere; at si permaneat, concludi nequit, adverti non posse. Quemadmodum, quia nosmetipsos perpetuo sentimus, quotiescumque libet, in hunc sensum reflectere possumus, ex hoc ipso, quod sensus iste in omni affectione est implicitus.

Praeterea affectionem aliquam conscientia relegi non posse, in in iis ad summum affectionibus contingit, quae ex se perceptivae non sunt, quae videlicet obiectum a subiecto clare distinctum non offerunt. Ast in actibus ex se perceptivis hoc fieri nequit. Ii enim actus non puram affectionem continent, sed obiectum exhibent a subiecto distinctum. Etiamsi igitur subiectum ex as-

suetudine affectionem distinctam amplius non experiretur, semper tamen posset in obiectum sibi oblatum advertere. Iam intuitus absoluti esset vera intellectus perceptio. Ergo intellectus semper posset in hanc perceptionem conscientiae obtutu redire.

417. 2.° Si Deum in seipso immediate intueremur, ipsam eius essentiam immediate conspiceremus; id quod adeo absurdum est, ut ab ipsis Ontologis negetur; qui dicunt Deum a nobis videri ut Ens absolutum, ut Ens perfectissimum et infinitum, nequaquam tamen ipsam eius essentiam nobis manifestari. Ast immerito Ontologi hoc negant. Etenim si Deum non immediate cognoscimus, sed per conceptus analogicos ex rerum finitarum consideratione haustos, mirum non est, si divisis conceptibus ipsum exprimamus, modo ut Ens, modo ut infinite perfectum, modo ut sapientem, modo ut bonum: hi enim conceptus sunt ab invicem independentes, ut qui a rebus diversis abstrahuntur, ac diversimode formantur. Sed Deus in seipso simplicissimus est: nulla penitus est in eo essentiae ab exsistentia, aut attributorum a natura distinctio, vel etiam distinctionis fundamentum. Nequit igitur in se inspectus concipi per partes: nequit in se percipi ut Ens, ut perfectum, ut necessarium, quin hoc ipso eius essentia percipiatur. Vel itaque Deus nullo modo in seipso et immediate videtur, vel videtur ut est in se, ac secundum ipsam essentiam.

418. Falsum aeque est, *immediatam Dei visionem esse medium ceterarum cognitionum,* ita ut in Deo cognito rerum rationes, atque aeternae veritates a nobis cognoscantur.

Nam 1.° hoc admisso, humani intellectus notio destruitur. Dicendum enim foret, intelligendi facultatem compleri, ut ita dicam, per aliquid ab homine diversum, h. e. per ipsum Deum; ita ut quemadmodum sentiendi facultas est in organo ex coniunctione cum anima; ita facultas intelligendi in anima prodeat ex coniunctione cum Deo.

2.° Quum dicunt Deum cognitum esse id, in quo omnia cognoscuntur, hoc dicunt vel de cognitione Dei, ut est Ens simpliciter et Ens infinitum, vel de cognitione exemplarium idearum, quae sunt in mente divina.

Si primum dicatur, iam falsum esset nos rationes rerum aeternas in Deo intueri. Eae namque in divina perfectione non sunt formaliter, sed tantummodo ut in fundamento, eminenti quodam modo (O. 85). Ac praeterea infinitum in se cognitum nullas rerum finitarum ideas nobis suppeditare posset. Proinde

etiam hac infiniti cognitione posita, non idcirco rerum finitarum ideas proprias in eo reperiremus, sed ad summum ex eius consideratione aliquas earumdem ideas analogicas efformare possemus.

Si dicatur alterum, in primis gratuita prorsus est assertio isthaec. Deinde ex ea sequeretur, nos intimas rerum essentias plene cognoscere; id quod est omnino falsum. Demum cum ideae Dei archetypae sint id, quod divinus intellectus vitali actu intelligit, quatenus suam essentiam ut imitabilem cognoscit (O. 83, 2°), plane inexplicabile est, quomodo hae ideae intuitionis nostrae obiectum esse queant.

3.° Hinc aliud argumentum. Nam exemplares, quae in Deo sunt, rerum rationes videri nequeunt, nisi ipsa divina essentia prius videatur. Rationes enim huiusmodi nihil aliud in Deo sunt, quam divina essentia, prouti per res a se distinctas imitabilis est. Prius autem aliquid cognoscitur, ut est in se, quam ut est per comparationem ad aliquid aliud. Atqui divina essentia, ut est in se, Ontologis consentientibus, nec videtur a nobis, nec videri potest. Ergo.

419. Probatur 2.ª pars. Ontologismi theoria periculosa est.

Id ostendunt consectaria non pauca, quae ex ea doctrina deduci non adeo difficulter possunt; quae quidem plurimi ex Ontologis sincere reiiciunt, et ex animo aversantur; at non idcirco haec cum doctrina, quam ipsi defendunt, logicam aliquam connexionem habere cessant. Itaque

1.° Doctrina catholica est: Deum in se cognitum esse beatitudinis obiectum: hinc ab homine mortali nullatenus immediate videri, sed solummodo cognitione abstractiva et deducta ex rebus creatis cognosci posse. Quae sententia non modo apud Ecclesiae Patres et in catholicis scholis communis est, sed etiam in sacris litteris non dubia habet fundamenta (*a*). Haec autem doctrina, si vera sunt Ontologorum placita, nonne esset deserenda, aut saltem limitanda multipliciter, et explicationibus, certe non obviis, interpretanda?

2.° Quemadmodum Ontologi contendunt, intellectum res finitas non cognoscere, nisi quatenus summum Ens cognoscit, ita quoque ratum habent, voluntatem nullum finitum bonum appetere, nisi quatenus summum Bonum appetit. Ast ex hoc nonne illud consequi videtur: omnes voluntatis motus honestos esse? Recta

(*a*) Sap. XIII., Io. 1, 18., Rom. I; 19, 20. I, Cor, XIII, 12, et alibi

siquidem et honesta est dilectio, qua aliquid propter Deum et in Deo diligimus. Hoc autem si semel admittatur, homo amplius peccare non potest, quia nulla actio inhonesta est amplius possibilis.

3.° Ontologorum doctrina faciles ad rationalismum aditus parat. Est enim rationalismus negatio supernaturalium veritatum, earum nempe veritatum, quas humana mens naturalibus viribus assequi nequit, quaeque solum fidei divinae sunt obiectum. Iam ex principio visionis divinae immediatae duplex conclusio inferri potest. Altera est: *Cum humana mens Deum videat, nec mysteria quae revelata esse dicuntur, in eo videre possit, mysteria huiusmodi nec a Deo revelata sunt, nec admittenda.* Altera: *Nullae sunt veritates absolute et per se supra rationem: quae enim mens humana praeteritis saeculis minus exculta in Deo non vidit, videbit in posterum per humanitatis progressus altius erecta.*

Iam utraque conclusio rationalismi scopum assequitur. Ergo.

4.° Demum ontologismus ad pantheismum quoque viam complanare videtur.

Primo quia, ut supra dixi (418, 1.°), ponit ipsam intelligendi facultatem ex animae cum Deo coniunctione intima exsurgere.

Deinde quia, si res non sunt in seipsis intelligibiles, sed solum in Deo, nonne inferre licebit, res non habere esse proprium, sed ad esse divinum pertinere? Intelligibilitas enim cum realitate convertitur.

Quid vero, si cum plurimis ontologis dicamus, ipsam *entis* ideam nihil aliud esse, quam Deum cognitum ut Ens? Hoc enim posito, concludi poterit: quum dicimus v. gr. *hominem esse ens*, non esse hoc ita intelligendum: *homo est aliquod ens*, sed ita: *homo est ipsum Ens contractum, ac certo quodam modo determinatum.*

420. Non est opus, ut pluribus exponam quae seu malebranchiano, seu giobertiano ontologismo peculiaria sunt.

E supra posito malebranchianae doctrinae compendio quisque videt, auctorem hunc ontologismo occasionalismum coniungere, quatenus ipsas sensationes a divinarum idearum actione repetit: ex quo sequitur sensuum organa esse prorsus inutilia. Eumdem confundere simul intellectum, sensum, et imaginationem, cum nullum aliud discrimen inter hasce facultates assignet, quam maiorem minoremve perceptionis claritatem, ac distinctionem. Statuere demum, internas nostras affectiones solo sensu, non autem cognitione per lumen, a nobis cognosci; qua re negat intellectum in interna facta reflectere posse. Quae quidem omnia falsa atque absurda sunt.

421. De Giobertio autem haec innuere sufficiet.

1.° Iuxta hunc auctorem, reflexio Infinitum circumscribit ac limitat. Ergo Infinitum intuitu primo videmus, reflexione videre non possumus. Hoc iam incredibile est. Sed praeterea hinc sequitur. Infiniti ideam reflexam prorsus haberi non posse. Ab illo itaque cognitionum ordine, cuius conscientiam habemus, quo utimur, quo philosophamur, Infiniti idea plane abest.

2.° Ad reflexionem vocabula necessaria esse dicit: his enim idea, quae reflexionis obiectum est, circumscribitur ac definitur. At vocabulum circumscribere ideam, in mentis nostrae usum non potest, nisi mens vocabuli significationem antea didicerit. Iam quum vocabuli significationem addiscimus, vel idipsum cognoscimus quod per ideae circumscriptionem cognoscendum est, vel non. Si primum dicat, idea iam est circumscripta, antequam per vocabulum circumscribatur: si dicat alterum, profecto vocabulum ad ideam circumscribendam erit inutile.

3.° Actum creativum a nobis videri non modo falsum est, sed etiam ridiculum. Creationis namque actus considerari potest, vel ut est in Deo, vel secundum externam efficaciam, quam habet ad modum actionis transeuntis (C. 263, 3.°). Atqui primo modo videri nequit, nisi ipsa Dei essentia videatur: actus enim creandi, ut in Deo est, cum divina essentia est plane identicus. Divinam autem essentiam a nobis non videri, adversarius fatetur. Altero vero modo accepta creatio videri quidem fortasse poterat ante plura annorum millia, quum res e nihilo emerserunt; id quod unico momento factum est (C. 263, 2.°): at postea videri amplius non potuit, nec poterit umquam, sed solum per ideas factitias cogitari. Dices, videre nos rerum conservationem, quae est quasi quaedam continuata creatio. Sed neque hanc videmus, at solum eius effectus videmus, scilicet res quae sunt, et a Deo conservantur.

4.° Contra omnem veritatem est, et communi sensui intolerabilis assertio illa: primum scientiae principium hoc esse: *Ens exsistentias creat.* Haec enim propositio, si ita intelligatur: *Deus e nihilo mundum eduxit,* est quidem vera, at non est principium per se evidens; multoque minus principium omnium evidentissimum, cuiusmodi sit oportet principium primum.

5.° Demum, ne alia plurima consecter, etsi hic auctor vocibus, quas adhibet, fucum facere studeat, et creationis nominatim vocabulum liberaliter usurpet, nihilominus germanicum pantheismum olet ac stillat undequaque, ut iam a pluribus ostensum

est (*a*). Revera haec una pantheismi hypothesis huius auctoris doctrinam explicat eiusque contradictiones conciliat.

ARTICULUS III.

Expenduntur Ontologismi fundamenta

422. Nunc videamus, quibus fundamentis Ontologismi moles innitatur. Praecipua solum afferemus, et quae aliquam argumenti speciem prae se ferunt. Plura enim ex iis, quae Malebranchius praesertim disputat, sunt prorsus inepta.

Dicunt Ontologi I. Ens infinitum, immensum, universale percipi nequit per ideam ab ipso distinctam.

Nam 1.° quaelibet idea ab ipso diversa est aliquid particulare et finitum, quod Infinitum repraesentare non potest. Ergo Infinitum percipitur, quia menti immediate affulget.

2.° Infinitum cognosci nequit ex finitorum entium consideratione.

3.° Ideae entis in genere, boni, pulcri nullum aliud obiectum habere possunt, nisi Infinitum.

423. Resp. *Nego ant.* eiusque *suppositum*. Quum enim Malebranchius et Ontologi aiunt, Ens infinitum percipi non posse per ideam ab ipso distinctam, supponunt, ideam esse id quod ab eorum adversariis, ac nominatim a Scholasticis percipi dicitur; id quod patet ex dictis falsum esse. Idea enim est id quod mens in se exprimit, quum rem percipit. Noto insuper, pessime illud asseri: *Ens infinitum esse ens universale.*

Ad 1.^m^ *Dist. ant.* Idea quaelibet est aliquid particulare, *conc.;* est aliquid finitum, *subd.* ut est mentis modificatio, *conc.;* si obiective consideretur id quod exprimit; iterum *subd.*, est aliquid finitum, spectatis notis positivis, *conc.;* spectatis simul negationibus quae iis coniungi possunt, *nego.* Recole superius dicta de Dei cognitione (394).

Ad 2.^m^ respondebis, eadem adhibita distinctione inter notas positivas et negativas.

Ad 3.^m^ *Nego.* V. dicta in Ontologia (O. 366). Mirum sane est, in hac aequivocatione Ontologos tanta moliri.

424. Dicunt II. Entia finita cognosci nequeunt, nisi prius Deus cognoscatur. Etenim

(*a*) Cf. ex. gr. Zarelli (P. M. Caroli) *Il sistema filosofico di V. Gioberti.* Parigi MDCCCXLVIII.

1.° Ens finitum non potest cognosci ut ens sic et non aliter determinatum, nisi prius cognoscatur Ens, ut ens. Sed ens, ut ens, est Ens simpliciter, seu Infinitum. Ergo.

2.° Varios entitatis gradus cognoscere non possumus, nisi per comparationem cum summa perfectione, a qua res ceterae plus minusve deficiunt. Sed comparatio cum summa perfectione fieri nequit, nisi haec cognoscatur.

3.° Ens contingens ac dependens cogitari nequit, nisi Ens quoque absolutum, a quo contingens dependet, cogitetur.

425. Resp. *Nego* quod asseritur.

Ad 1.m *Dist. mai.* Ens finitum cognosci nequit ut tale ens, nisi prius cognoscatur ens ut ens: nempe nisi prius cognoscatur sub ratione indeterminata entis, *conc.;* nisi prius cognoscatur aliud ens ut ens, *nego.* Cum ens finitum sit ens, potest ex se cognosci ut ens, quin necesse sit ut cum alio comparetur. Rationem autem entis esse primam, quam in rebus apprehendimus, supra demonstratum est (379).

Nego autem *min.* Aequivocationem in ea manifestam agnosces ex dictis in Ontologia (O. 367).

Ad 2.m *Nego mai.* Hanc quoque difficultatem in Ontologia praeoccupavimus (O. 359).

Ad 3.m *Dist.* Ens contingens cogitari nequit, nisi Ens quoque absolutum cogitetur, nempe si ens contingens cogitetur secundum quod realitatem quamdam habet, *nego*; si cogitetur ut contingens, *subd.;* nequit ut tale cogitari, nisi cogitetur aliquid aliud, a quo esse acceperit *conc.;* nisi cogitetur ipsum ens absolutum, *nego.* Quamquam enim verum sit, adaequatam contingentis caussam reperiri non posse, nisi ad Ens necessarium deveniamus, est tamen falsum ipsam contingentiam non cognosci, nisi simul Ens necessarium cognoscatur. Ad *contingentiam* enim cognoscendam illud cognoscere sufficit: ens modo esse, modo non esse. Cognita vero contingentia entis, per applicationem principii caussalitatis cognoscitur eius *dependentia* ab aliqua caussa. Ac demum ulterius ratiocinando, deprehendimus, primam rerum caussam contingentem esse non posse.

426. Inst. Si entis solummodo ideam habes, haec est idea obscura, quae Deum et mundum complectitur. Si clara fiat mundi idea, clara quoque fiet idea Dei: nam cognosci creatura nequit, nec esse eius proprium, nisi cum Deo conferatur.

Resp. Idea entis Deum et mundum complectitur tamquam correlativa *nego,* tamquam duo disparata, et tantummodo *ana-*

logice sub uno conceptu comprehensa, *conc.* Hinc *nego* quae subduntur; ac negationis ratio patet ex modo dictis.

427. Dicunt III. Universalia non possunt cognosci, nisi Dei ideae videantur. Nam

1.° Quae sunt extra Deum sunt singularia, et caduca. Ergo in iis universale, quod immutabile et aeternum est, cognosci nequit.

2.° Qui videt ideam universalem, videt id quod plura participant. Atqui id quod entia participant est in Deo.

3.° Qui videt universale aliquod obiectum, rem creatam non videt; ergo videt obiectum increatum, nempe Deum.

428. Resp. *Nego ant.*

Ad 1.m *Dist. ant.* Secundum existentiam *conc.;* secundum essentiam abstractam a conditionibus exsistentiae, *nego.*

Dist. cons. Universale cognosci nequit in singularibus, si essentia non abstrahatur a conditionibus exsistentiae, *conc.;* secus, *nego.* Vide superius dicta (387).

Ad 2.m Noto in primis, non esse accurate dictum ideas universales videri; quia, ut pluries iam dictum est, ideae non sunt id quod percipimus, saltem perceptione directa, quamquam post perceptionem directam obiectum perceptionis reflexae esse possint.

Resp. deinde, si haec quae dicuntur nec e Pantheistarum sententia, nec secundum fautores universalium a parte rei intelligantur, concedi posse impune omnia, quin aliquid pro se ontologi lucrentur. Equidem sunt in divina mente ideae archetypae, ad quarum similitudinem res factae sunt; ast hinc non sequitur, mentem nostram ex rebus iuxta ideas Dei archetypas productis, ideas universales abstrahere non posse.

Ad 3.m *Dist.* Qui videt universale, rem creatam non videt: i. e. videt rem idealem, quae nec exsistit, ut videtur, nec creari potest, *conc.;* videt aliquid reale et increatum, *subd.* si videat ideas aeternas Dei, *conc.;* si percipiat universale, quod est in rebus, vel si in universalem ideam aquisitam reflexione redeat, *nego.* Universale enim in rebus, quod fundamentale dicunt (L. 339), reale est, licet in rebus universalitatis formam non habeat: quatenus autem reale est, creatum est. Itemque idea universalis quae in mente exsistit, et aliquid reale est, et aliquid creatum, scilicet spiritus creati modificatio, activitate eiusdem producta: obiectum autem quod ab ipsa repraesentatur, (universale formale), prouti ab ipsa repraesentatur, reale non est, nec creari potest, sed solum mente abstrahi.

429. Dicunt IV. Deus rerum omnium ideas in se continet, et est intime nobis coniunctus. Si ergo suas ideas manifestare ve-

lit, spiritus ei coniunctus opera Dei per eas intelliget. Iamvero quod Deus id velit, plura demonstrant. Nam

1.° Deus non facit per plura et implexa media, quod fieri potest mediis paucioribus ac simplicioribus. Nihil autem simplicius, quam quod Deus nobis coniunctus suas ideas nobis manifestet.

2.° Solum in hac hypothesi palam fit omnimoda creati spiritus a Deo dependentia. Iuxta eam enim animus nihil intelligit, nisi quia Deus vult illud manifestare. Quod adamussim respondet doctrinae Paulli. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis tamquam ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est* (*a*).

3.° Ideae in animam nostram agunt, magnaque efficacia agunt, nosque seu miseros, seu felices efficiunt. Solus autem Deus potest in animam immediate agere.

4.° Deus omnia facit propter se. Quemadmodum ergo voluntatem hominis fecit eiusmodi, quae nihil amare possit, nisi quatenus Deum naturaliter et necessario amat, sic talem debuit intelligentiam efficere, quae nihil intelligat, nisi quatenus Deum intelligit.

430. Resp. Deus est intime nobis coniunctus; *dist.* ut caussa creatrix et conservatrix, *conc.;* ut obiectum determinans intellectum ad sui visionem, *nego.* Haec duo coniunctionis genera valde differunt, et unum sine altero esse potest.

Ad 1.m *Dist. mai.*, ut in Logica (L. 490); si nullum finem habeat adhibendi plura, *conc.;* secus *nego.* Si Deus suas ideas *nobis* manifestaret, suam quoque nobis manifestaret essentiam; ac proinde nos beatos efficeret. Hoc autem Deus in praesenti vita non vult, immo nec pro futura vita velle tenebatur, sed ex dono prorsus gratuito ad hunc supernaturalem finem nos evexit.

Ad 2.m *Nego exclusivam.* Etiamsi dicamus animum suas sibi ideas formare, adhuc verum est, eum nihil intelligere, nisi quia Deus vult illud intellectui manifestare. Id enim omne quod intelligimus manifestatur nobis a Deo, hinc quidem per creaturas, inde vero per activitatem qua intellectum nostrum donavit. Ex loco autem Apostoli, quem citat, oppositam potius conclusionem inferre debebat Malebranchius. Affirmat enim Apostolus, esse in nobis *sufficientiam* ad cogitandum; hanc antem ex Deo esse. Quamquam in eo loco non de naturali cogitatione Paullus loquatur, sed de salutari cogitatione, quae est ex supernaturali principio.

(*a*) II. Cor. III, 5.

Ad 3.^{m} Resp. Ideas in animam agere non physice, sed *intentionaliter,* ut aiunt, ac metaphorice. Agunt enim, quatenus voluntas appetit, vel refugit quae intellectus apprehendit. (O. 300, 3.°). Ceterum mirum non esset, si una facultas in alteram eiusdem animae facultatem ageret. Etenim anima potest agere in seipsam; ac propterea falsum est solum Deum in illam agere posse.

Ad 4.^{m} *Dist. ant.* Deus omnia facit propter se; nempe ad suam bonitatem manifestandam, idque variis modis, *conc.;* omnia facit *per se,* nullam rebus a se conditis tribuens activitatem, *nego.*

Nego item *consequens,* eiusque suppositum, quod nempe voluntas hominis nihil amare possit, nisi quatenus naturaliter ac necessario Deum amat. Quae propositio non modo falsa est, sed penitus absurda, ut supra ostensum est (419, 2.°).

431. Dicunt V. Animo non potest inesse virtus, qua ideas producat.

Nam 1.° ideae sunt entia spiritualia, ac proinde perfectiora corporibus, quae Deus produxit. Quare qui putat, sibi inesse vim ideis producendis parem, videtur sibi adscribere virtutem efficiendi entia perfectiora, quam quae Deus fecit.

2.° Animus vim creandi non habet. Si autem ideas produceret, eas crearet: hae enim ex impressionibus materialibus formari nequeunt.

3.° Animus ideas producere non posset, nisi prius rem producendam cognosceret. Sed cognoscere rem perinde est, ac eius ideam habere. Ergo.

432. Resp. *Neg. ant.*

Ad 1.^{m} *Dist. ant.* Ideae sunt entia spiritualia, nempe modificationes entis spiritualis, *conc.;* secus *nego.* Ideae sunt perfectiores corporibus, ratione substantiae cui insunt, *conc.;* per se ac simpliciter, *nego.* Substantia enim omni modificatione est simpliciter perfectior. Hinc *negandum consequens.*

Ad 2.^{m} *Nego* animum *creare* ideas. Ideae enim non sunt realitates, quae ex nihilo educi debeant, sed intellectus modificationes. Neque ex impressionibus materialibus formantur, sed ex activitate intellectus resultant, obiecto per sensus proposito, ut supra explicatum est.

Ad 3.^{m} *Nego mai.* Intellectus enim producit ideas ad modum naturae; ad quam productionem non requiritur praevia rei producendae cognitio, quemadmodum requiritur in artis operationibus, atque etiam in reminiscentia vel in ratiocinio.

433. Dicunt VI. Ratio, cuius omnes participes sumus, est ipsa

ratio universalis, necessaria, immutabilis, ipsa ratio Dei mentibus nostris longe superior, quam omnes ex aequo consulunt quicumque rationales sunt. Sane.

1.° Nisi dicamus unam esse rationem, quae omnes intelligentias illuminat, quamque omnes consulunt, numquam certi esse possemus, omnes homines easdem veritates videre, quas videt unusquisque. Recte Augustinus: « Si ambo videmus verum esse » quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso » id videmus? Nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, » quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate. » (a)

2.° Sentimus omnes veritatem a nobis non creari, sed ut aliquid ante nos positum a mente recipi, non secus ac ab oculo solis radii recipiuntur.

3.° Veritates sunt aeternae, necessariae, et immutabiles. Atqui extra Deum nihil est eiusmodi.

4.° Nos intelligimus veritates quas Deus intelligit, et ordinis, quam ipse necessario sequitur, immutabilem legem. Atqui quod Deus intelligit, in Deo est: in Deo quoque est regula, quam Deus necessario sequitur. Ergo.

434. Resp. *distinguendo* singula, quae in antecedente dicuntur. Ratio humana est ratio *universalis,* non quidem ratio unica numero, omnibusque realiter communis, sed ratio, quae pro individuorum multitudine multiplicatur: est ratio *necessaria,* non tamen subiective, sed in rationibus obiectivis, quas percipit, et circa quas operatur: est *immutabilis* eodem modo. Nullo igitur pacto est ratio Dei, sed participatio, seu similitudo participata divini intellectus.

435. Ad 1.^{m} quod attinet, haec animadvertantur.

1.°) *Una est ratio quae omnes intelligentias illuminat,* nempe caussaliter, i. e. sui similitudinem omnibus communicando, seu lumen intelligentiae nostrae creando, *conc.;* praefulgens singulis, ut obiectum et lumen increatum, *nego.*

2.°) *Una est ratio quam omnes consulunt,* quatenus omnes, ex eiusdem divini luminis participatione, easdem rationes in obiectis apprehendunt, vel apprehendere possunt, easdemque rerum relationes intelligunt, vel possunt intelligere, *conc.;* quatenus omnes rationem unam obiectivam immediate, ut normam, inspiciant, *nego.*

3.°) *Omnes homines easdem veritates vident, quas videt unusquisque*; h. e. easdem veritates expressas in una eademque ra-

(a) *Confess.* Lib. XII, c. 25.

tione superiori, *nego;* easdem veritates, ut exprimendas ab omnibus, qui in rebus easdem rationes apprehendunt, quas nos apprehendimus, *conc.*

4.° Hinc patet, cur certi simus, *omnes homines easdem veritates videre, quas nos videmus.* Etenim certi sumus, nos percipere res rerumque relationes, prouti sunt obiective: sentimus item evidentia relationum perceptarum nos cogi, ad sic et non aliter iudicandum. Hinc concludimus, fieri non posse, ut quicumque sit intelligendi capax ea, quae nos percipimus, non percipiat, et ad eadem, quae nos proferimus, iudicia proferenda, evidentia eadem non cogatur.

436. Ad S. Augustini locum respondebimus cum S. Thoma: « Aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut » in obiecto cognito: sicut aliquis videt in speculo ea, quorum » imagines in speculo repraesentantur. Et hoc modo anima in » statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus » aeternis: sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia bea» ti, qui Deum vident, et omnia in ipso. Alio modo dicitur ali» quid cognosci in aliquo, sicut in cognitionis principio, sicut si » dicamus quod in sole videntur ea, quae videntur per solem. » Et sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cogno» scat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia » cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in no» bis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo lu» minis increati, in quo continentur rationes aeternae » (*a*).

437. Ad 2.m *Dist. 1.m partem.* Quisque sentit se non creare veritatem obiectivam, quae est relatio a nobis independens inter obiecta cognita, *conc.;* i. e. se non proferre iudicium conforme veritati obiectivae, *nego.*

Dist. 2.m partem. Sentimus veritatem a nobis recipi etc., scilicet obiectorum intelligibilitatem mentes nostras afficere, sicut radius solis omnium oculos afficit, *conc.;* quasi vero obiectorum ideae exsistentes in mente infinita, vel lumen ipsum substantivum et increatum nos afficeret, *nego.*

438. Ad 3.m *conc. mai.* eo modo intellectam, quem in antecedenti capite (387, 2.°), et in Ontologia, agentes de rerum essentiis (O. 51-53), explicavimus.

Dist. min. In ordine reali exsistentiae, *conc.*; in ordine ideali et intelligibilitatis, *subd.;* independenter a Deo, *conc.;* dependen-

(*a*) *Sum. th.* p. I. q. LXXXIV, art. V.

ter a Deo, *nego*. Vide alibi dicta de possibilitatis fundamento (O. 86).

439. Ad 4.^{m} *Dist.* Intelligimus veritates, quas intelligit Deus, prouti sunt in divino intellectu, *nego*; intelligimus easdem rerum relationes, quas Deus intelligit, *subd.*; ita tamen ut nostra cognitio determinetur ab obiectis, in quibus exsistunt essentiae, quarum exemplares ideae sunt in divino intellectu; Deus autem in sua ipsa essentia intelligat omnia, *conc.*; ita ut nos intelligamus quae intelligimus, in divina essentia, *nego*.

Conc. min. et *nego cons.*

CAPUT VIII.

* DE SYSTEMATE IDEARUM INNATARUM

ARTICULUS I.

Variae huius systematis formae exponuntur

440. Sequitur, ut idearum innatarum systema expendamus. Huius primam formam in socratica et platonica doctrina reperimus. Plato semina quaedam a Socrate sparsa colligens atque excolens, statuit animas humanas, dum in astris degerent (203), ideas rerum aeternas et immutabiles intellexisse, per species intellectuales a summa Mente ipsis inditas. Postquam vero in admissorum scelerum poenam, corporibus, quasi carceribus, inclusae fuerunt, retinuisse quidem ingenitas illas species, sed mole ac pondere corporum, quibus demersae sunt, impediri, quominus per illas ad actum cognitionis determinentur. Hinc ut ideas actu iterum intelligant, aliquo alio incitamento indigere: excitari autem a sensationibus: sensationes enim res menti corporeas offerunt, quae idearum participatione suam essentiam sortiuntur. Ex his concludebat Plato, nihil novi nos in dies intelligere, sed per ingenitas species naturaliter cuncta cognoscere, non tamen actu sed habitu; cognitionem vero omnem quam nunc adipisci arbitramur, veteris cognitionis reminiscentiam esse.

441. Ingenitas ideas, diverso tamen modo, Cartesius iterum eiusque asseclae in philosophorum scholas intulerunt. Divisit Cartesius mentis humanae ideas in *adventitias, factitias* et *innatas*. Quid vero ideae innatae nomine intelligeret, non est satis

exploratum. Semel tamen professus est, se numquam scripsisse vel iudicasse, *mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab eius facultate cogitandi*; easque solum ideas vocasse innatas, quae nec ab obiectis externis, nec a voluntatis determinatione procederent, sed a sola cogitandi facultate (*a*).

442. At longius progressi sunt Cartesianorum plerique. Horum sententia est, admittendas esse ideas quasdam mentibus omnium impressas, ceu formas quasdam repraesentativas, quas mens non quidem actuali reflexione contempletur iugiter, sed perceptione quadam habituali semper cognoscat: ita tamen ut si attentio deficiat, eae involutae in nobis, et quasi consopitae delitescant, si autem attentio adhibeatur, rursum excitentur, mentique praesentes fiant. Huiusmodi sunt idea in primis supremi Numinis; tum etiam ideae illae omnes, quibus nituntur generalia quaedam principia, quorum veritas ab omnibus facillime intelligitur; ut v. gr. illa: *quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*; et: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris,* aliaque id genus.

443. Inter idearum innatarum fautores recensendi quoque sunt Leibnitzius ac Wolfius, et ipse Kantius. Censuit Leibnitzius, ut alibi retulimus (C. 14), infimi ordinis monades, ex quibus corpora coalescunt, obscura quadam perceptione naturaliter praeditas esse, qua rerum universitatem sibi repraesentant. Alteram vero monadum esse classem, quae claris ideis sed confusis instructae sunt: hae sunt brutorum animae. Tertiam vero classem animas humanas complecti, quae non clara modo, sed etiam distincta rerum repraesentatione gaudent; ita tamen, ut omnia sibi confuse principio repraesentent, distincte vero per partes et cum quadam successione, in qua antecedens repraesentatio sit subsequentis ratio sufficiens (175). Hunc fere in omnibus sequitur Wolfius.

De Kantio alibi diximus (L. 513).

444. Huc denique spectat Rosminii viri cl. systema, quod cum recentissimum sit, eiusque auctor ingenio, subtilitate, eruditione, multis praecellat, diligentius exponi meretur. Cuius doctrinae haec summa est: unicam esse in humana mente ideam innatam, videlicet ideam *entis* possibilis et communissimi. Sic itaque statuit.

1.° Instituta idearum nostrarum analysi, facile deprehendimus,

(*a*) Cf. Cartesii *notas in programma belgicum* ad art. 12. Extant inter eius epistolas.

in iis omnibus ideam entis contineri; nisi quod idea entis est prorsus indeterminata, ceterae vero ideae ens aliquo modo determinatum exhibent. Nam v. gr. in idea lapidis ego cognosco ens non quodcumque, sed unum aliquod ens, quod lapidis determinationes habet. Idem de ceteris dicatur. Itaque ens in omni reperitur idea; adiectae vero determinationes nihil aliud sunt, nisi ipsa entis idea certis quibusdam modis limitata. Omnibus proinde ideis idem substratum subiicitur, omnes idem elementum includunt, quod est esse ideale seu possibile.

2.° Determinationes enti superadditae vel complete ens determinant, vel solummodo ex aliqua parte determinant, et ex altera indeterminatum relinquunt. V. gr. possum mihi formare ideam libri certae cuiusdam magnitudinis ac formae, certis quibusdam typis impressi, iisque omnibus accidentibus instructi, quae certum aliquem librum afficiunt. Haec est idea libri determinata, quamquam adhuc generalis sit, quia pura est idea, non vero liber realis; estque veluti quidam typus menti propositus, in cuius exemplum indefinitus realium librorum numerus fieri posset. E contrario habere possum ideam libri aliqua ex parte indeterminatam, ut quum librum cogito secundum eius essentialia constitutiva, praecisione facta a magnitudine, forma, typis, ac ceteris huiusmodi. Ideae porro ex toto determinatae *concretae* appellantur; quae vero ex parte indeterminatae sunt, *abstractae*. At si ex libri idea omnes eius determinationes tam accidentales quam essentiales abstraho, elabitur liber e mente, nec aliud superest, quam idea *entis* ex toto indeterminati.

3.° Ex his sequitur, duo explicanda esse ad problema de idearum origine solvendum; videlicet primo origo ideae indeterminatae, ac secundo origo determinationum quae ipsam afficiunt.

4.° Quod ad primum attinet, idea entis possibilis exhibet aliquid omnino *universale* ac *necessarium*, et consequenter aliquid *infinitum* atque *aeternum*. Huiusmodi autem idea nec a sensationibus, nec a propriae exsistentiae sensu oriri potest, nec reflexione seu abstractione effici, nec occasione sensationis sive a nobismetipsis, sive a Deo in animo nostro produci. Superest igitur, ut sit innata, videlicet non aquisita, sed naturaliter insita, atque ab ipso creatore menti oblata.

5.° Varias autem entis determinationes cognoscimus per sensum tam internum, quam externum. Facile porro intelligitur, quo pacto sensationes in ideas convertere possimus, si idea entis innata ponatur. Quum enim animus sensationes experitur, secum

ipse dicere potest: heic est unum ens sensatione limitatum ac determinatum. V. gr. quum stellam aspicit, non cogitat amplius ens indeterminatum, sed ens cum determinationibus luminis eiusque graduum, magnitudinis, formae, aliisque. Hae omnes qualitates ens determinatum efficiunt, atque omnes a sensibus suppeditantur.

6.° Quum dicimus: *heic est ens luminosum,* affirmamus aliquid. Cognitio autem quae in affirmatione sita est, seu in *persuasione subsistentiae* (exsistentiae realis), ideam includit; nequit enim realis exsistentia affirmari de obiecto, quin aliqua simul eius idea habeatur. Itaque quum iudico aliquid subsistere, duo simul habeo, nempe ideam rei, et iudicium de eius subsistentia. Idea rei, quatenus huic iudicio sociatur, vocatur a Rosminio *intellectualis rei perceptio.*

7.° In perceptione hac intellectuali, idea quidem rei continetur, sed cum obiecto particulari et sensibili adhuc colligata. At divelli inde potest, si a cogitatione subsistentiae eiusdem obiecti praecisio fiat. V. gr. si servata stellae imagine, de eius reali exsistentia non cogites, eamque consideres ut stellam possibilem, ut typum indefinitarum numero stellarum, quae per Creatoris potentiam produci possunt, haec stella possibilis erit idea pura determinata. Quae stellae determinatio possibilis non est amplius sensatio; haec enim realis est, non possibilis: nihilominus sensatio occasionem mihi praebuit ad eam reperiendam, animusque intelligens eam reperit considerando ut possibile id, quod sensatio ut reale offerebat. Hoc autem animus efficere potest; cognoscit enim, quid sit ens possibile. Quum vero stella possibilis sit universalis, haec spiritus operatio, qua stellam ut possibilem respicit, a Rosminio vocatur *universalizatio.*

8.° Ut universalizatio efficit ideas complete determinatas (2°), ita *abstractio*, quae altera est mentis operatio, reliquas format ideas, qua sunt ex parte determinatae, et ex parte indeterminatae; ut quum animus non modo a subsistentia stellae, sed sed etiam a magnitudine, a luminis intensitate, aliisque accidentibus huiusmodi praescindit.

9.° Itaque humana quaevis cognitio duplici constat elemento; videlicet elemento a *priori* et *formali*, quod est idea entis, et elemento a *posteriori* et *materiali*, quod determinationibus a sensu oblatis continetur. Per has determinationes idea entis convestitur, limitatur ac in reliquas omnes ideas transformatur. Hae autem determinationes materialiter suppeditantur a sensationi-

bus, formantur vero duplici illa operatione, universalizatione et abstractione.

10.º Sic solvitur quaestio de idearum origine. Nam omnes ideae genericae et specificae sunt ipsa entis idea, sensationum ope, ac duabus illis mentis operationibus diversimode determinata. Primitiva autem illa idea, cum ad hasce operationes tamquam necessaria conditio praerequiratur, per easdem formari nequit. Necesse est igitur, ut homo eam a natura accipiat, sciatque quid sit ens, quin hoc addiscere debeat; omnia enim per hanc primam cognitionem addiscit.

ARTICULUS II.

Expenduntur theoriae Platonis et Cartesii

445. Expendemus modo systemata Platonis, Cartesii et Cartesianorum; deinde rosminianam theoriam. De Leibnitzii enim et Kantii opinionibus alibi satis dictum est (176, 308, 3.º L. 516).

Propositio I. ***Intellectus humanus res non cognoscit per species ingenitas.***

Haec est Platonis, ut diximus, opinio. Refutatur autem

1.º Quia duabus falsis hypothesibus tota innititur. Prima est, animas corporibus praeextitisse et unitionem animae cum corpore poenalem esse. Altera, immediatum nostri intellectus obiectum esse ideas divinas, atque adeo, iuxta Platonicos quosdam, ideas immateriales separatas. Utraque hipothesis supra reiecta est (203, 415, seq. L. 531, seq.).

2.º Animae rationalis cum corpore coniunctio naturalis est, ac pulcherrimum naturae opus. Est ergo in animae rationalis bonum, non in detrimentum. In magnum autem eius detrimentum cederet coniunctio ista, si naturalem eius cognitionem non modo non promoveret, verum etiam impediret ac pene aboleret, ut a Platone ponitur.

3.º Intelligi prorsus nequit, quomodo corpus animae cognitionem, quae per species in ipsa iam inditas determinari possit, impedire queat. Cognitio enim huiusmodi nullo pacto dependeret a sensibus, nec per corporeum aliquod organum expromenda esset. Anima vero si in seipsa iam species recepit, easque in seipsa servat, habet in seipsa adaequatum suae cognitionis principium; nec corpus in animam agere potest, aut species ipsi impressas obfuscare utcumque aut delere, aut animae vincula iniicere, ne

in actum erumpat: quae quidem omnia multo magis vera sunt in sententia Platonis, iuxta quem anima corpori, tantummodo ut motor mobili, coniungitur (170).

446. Celebris est, et specie quadam non caret ratio illa, qua Plato suadebat, nihil novi nos addiscere, sed reminisci solum, quae olim didicimus. Homines enim quicumque, quantumvis rudes, si apte interrogentur, recte ac vere ad singula respondent: nemo autem verum respondere potest, nisi in iis, quorum cognitionem habet. Ergo omnes homines, antequam scientiam adquirant, veritatem cognoscunt.

Respondet optime S. Thomas. « dicendum, quod ordinata in» terrogatio procedit ex principiis communibus per se notis ad » propria. Per talem autem processum scientia caussatur in ani» ma addiscentis. Unde quum verum respondet de his, de qui» bus secundo interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit; » sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert, utrum » ille qui docet, proponendo vel interrogando procedat de prin» cipiis communibus ad conclusiones. Utrobique enim animus » audientis certificatur de posterioribus per priora. » (*a*).

447. Propositio II. *Nullae sunt ideae innatae.*

Primo nullae sunt, si ideae innatae ita intelligantur ut a Cartesio in loco supra citato (441) intelliguntur. Cartesio enim ideae innatae illae esse videntur, ad quas ex ipsa natura facultatis cogitandi mens determinatur.

At 1.° si ponamus cogitandi facultatem esse ex se ad hasce ideas determinatam, eae statim ab ipso suo ortu in mente vigerent. Id quod est contra experientiam. Ideae enim, quae hoc pacto innatae dicuntur, solum post experientiam, ac post plures alias cognitiones, in humana mente versari incipiunt. Reponet Cartesius, tunc ex habitualibus fieri actuales, et ex directis reflexas. Hoc autem quomodo probabit? An ex eo quod essentialis sit animo actualis aliqua intellectus operatio? Quid vero si hoc negetur, ut negari debet? Est igitur haec assertio gratuitis principiis innixa.

2.° Falsum est, esse in intellectu humano ideas, quae neque ad adventitias neque ad factitias revocari possint. Nominatim vero ideae illae, ex quibus principia prima procedunt, ut ideae *entis, unius, identitatis* et caeterae huiusmodi, sunt adventitiae per abstractionem superius explicatam (396, seq.). Idea vero Dei

(*a*) *Sum. Th.* p. I. q. LXXXIV, Art. III. ad 3.

et ideae morales sunt factitiae ac deductae, ut supra ostensum est (392, seq. 398).

448. Secundo: nullae sunt ideae innatae, ut intelliguntur a Cartesianis (442).

Nam 1.º eorum opinio supponit, ideas esse semper perceptionis obiectum, et a perceptione realiter distinctas, id quod falsum est (376, 5.º), et idealismo viam aperit.

2.º Quid vero sint illae formae menti impressae, et habituali cognitione intellectae, quin de hac cognitione sensus intimus nos monere possit; quomodo illae consopitae delitescant; aut quomodo deinde mens ad eas reflexe contuendas determinetur, haec profecto omnia nescio an intelligi possint, probari vero nullatenus possunt.

3.º Eadem opinio non sufficit ad idearum originem explicandam. Ceterae enim ideae, quae innatae non sunt, si cum sensationibus, ut par est, non confundantur, quomodo, aut qua vi produci dicuntur? Sane aut a Deo, aut a mente occasione sensationis. Si dicant a Deo, dicent quod probare nullatenus possunt. Si a mente, inferemus, eadem vi mentis eas quoque ideas, quae innatae dicuntur, produci posse.

4.º Demum huiusmodi innatae ideae minime necessariae sunt, cum earum origo assignari possit, nec maiores revera difficultates prae se ferat quam ceterarum idearum origo.

449. Subiicimus praecipua rationum momenta, quibus suam opinionem Cartesiani confirmabant.

Aiebant 1.º Humanae menti essentialis est aliqua actualis cogitatio. Ergo nec in primo suae exsistentiae exordio omni cogitatione, etiam habituali, destituta esse potest.

2.º Anima humana ad Dei imaginem condita est. Quis autem huiusmodi imaginem in pura cogitandi facultate, prorsus inani et omnium egena, agnoscat?

3.º Ad ipsam hominis naturam pertinet invictum felicitatis desiderium. Sed voluntas felicitatem desiderare nequit, nisi intellectus eam cognoscat, saltem confuse: ignoti enim nulla cupido. Ergo.

4.º Non felicitatem quamcumque, sed perfectam felicitatem naturae instinctu desideramus, et inquirimus. Sed perfecta felicitas in summo dumtaxat bono reperiri potest. Ergo humana voluntas summum bonum, nempe Deum, naturaliter appetit. Ergo Deum naturaliter cognoscit.

5.º Quod omnes omnium aetatum homines sine ullo magiste-

rio intelligunt ac recipiunt, hoc in omnium mentibus anticipata notione inscriptum sit oportet. Atqui huiusmodi sunt ideae, in quibus prima moralitatis principia fundantur. Ergo.

450. Resp. ad 1.m *Nego ant.* Aliquam enim *intellectus* actualem operationem humanae menti essentialem esse, gratis asseritur, et falsum est. Quod si dicere solemus, primorum habitum principiorum intellectui naturalem esse, hoc intelligi debet non de quibusdam cognitionibus in eo impressis et latitantibus, sed de naturali dispositione ad prima principia formanda, per primitivarum idearum analysim (L. 554). Solum actualis sui sensus est animo essentialis, ut supra demonstratum est (274).

Ad 2.m Anima humana est Dei imago, sed imperfecta. Deus enim est purus actus. Anima autem humana est actus potentia mixtus; est enim actu quoad naturam eiusque proprietates; sed ad ulteriorem suam perfectionem est in potentia.

Ad 3.m *Dist. mai.* Ad naturam hominis pertinet felicitatis desiderium, i. e. facultas appetendi bonum, secundum quod cognoscitur, *conc.;* actuale desiderium felicitatis, *subd.*, posita eius cognitione, *conc.*; antequam cognoscatur, *nego.* Felicitas enim non in ipso exsistentiae initio a mente cognoscitur, sed post aliquod tempus, quum nempe ita sese explicuit intelligendi facultas, ut hanc ideam formare sibi possit. Postquam autem mens felicitatis notionem adepta est, profecto naturale homini est ac necessarium, ut eam desideret.

Ad 4.m *Dist. mai.* Felicitatem perfectam naturaliter desideramus, i. e. desideramus ut expleantur animi tendentiae ad bonum nobis conveniens, quodcumque illud sit, *conc.;* desideramus determinatum illud obiectum, in quo bonum nobis conveniens est positum, *nego.*

Conc. min. et *dist. cons.* Humana voluntas Deum naturaliter appetit, nempe Deus per naturale hoc desiderium hominem ad se ordinavit, *conc.;* homo per hoc desiderium se ordinat ac tendit ad Deum, *nego.*.

Summum bonum est Deus: nos autem bonum nostrum perfectum desideramus, antequam cognoscamus atque adeo quantumvis ignoremus, hoc in Deo solo reperiri. Hoc itaque desiderium, quamvis indicio sit, Deum esse ultimum finem humanae naturae, non tamen a Dei cognitione ullo modo dependet, nec ad Deum per se explicite tendit.

Ad 5.m *Nego ant.* Vide dicta in responsione ad 1.m

ARTICULUS III.

Expenditur systema Rosminii

431. Propositio III. *Rosminii de idearum origine sententia multiplici ex capite reiicienda est.*

Omissis plurimis, quae sive in totum Rosminii systema, sive in eius partes animadverti possent, haec tantummodo quae subdimus, ad id, quod nobis propositum est, demonstrandum sufficient.

1.º Itaque totum hoc systema huic innititur fundamento: ens in omni idea contineri: entis autem, si hoc abstracte spectetur, attributa propria esse universalitatem, necessitatem, infinitatem, aeternitatem. Atqui ex his rosminiana conclusio deduci sane non potest. Iam enim ostendimus, ideo ens in omni idea contineri, quia est prima nota, quae in rerum cognitione ab intellectu apprehenditur per abstractionem (372; 387, 3.º): ostendimus item, abstracta omnia, hoc ipso quod intellectus ab exsistentiae conditionibus abstrahendo praescindit, iis omnibus ornari characteribus, quibus idea entis instructa est. (387, 2.º). Ergo necesse non est, ut eo fundamento posito, entis idea innata esse dicatur.

Notandum praeterea, ens, quod in omni idea continetur, dici posse *universale*, non tamen univoce (O. 13, seq.), nec ut universale cognosci, nisi post multa entia cognita (L. 338.). Est item *necessarium*, videlicet non ipsum ens, ut a nobis cognoscitur, sed eius possibilitas; est *infinitum*, non tamen secundum realitatem, at secundum extensionem (O. 365): ac demum est *aeternum*, si a fundamento reali omnis possibilitatis praescindamus, per remotionem potius quam per affirmationem, quatenus intelligibilitas ac possibilitas entis ab actuali exsistentia, proindeque ab omni tempore praescinditur. Ens autem hoc pacto universale, necessarium, infinitum, aeternum est idea, quae a rebus individuis et contingentibus abstrahi potest (387, 2.º; 428).

2.º In hoc systemate non explicatur idearum origo. Etenim sensatio in ideam transformari dicitur, quia sensatio ens ideale determinat. Atqui haec entis idealis per sensationem determinatio admitti non potest. Ut enim supra demonstratum est (366), intellectus a facultate organica determinari nequit. Ens autem ideale est in intellectu, ac sensatio est actus organicae facultatis. Itaque etiamsi largiremur, esse menti innatam ideam entis in ge-

nere, adhuc tamen aliquid aliud in ipsa mente necessario ponendum esset, quo, posita sensatione, ens ideale determinaretur.

Dices, intellectum in sensatione agnoscere debere modum determinatum entis possibilis, quod prius a se cogitabatur; ideamque entis possibilis nihil aliud esse, quam conditionem ad agnoscendam in sensatione entis limitationem. At nihil proficiet Rosminius, si haec reponat. Etenim ut intellectus in sensatione entis modum, seu limitationem agnoscat, instituenda est illi inter ens indeterminatum et ens determinatum comparatio. Sed comparatio haec institui ab eo non potest, nisi prius utrumque comparationis terminum percipiat. Si vero ens determinatum percipi dicatur ab intellectu antequam cum ente indeterminato comparetur, iam idea entis indeterminati, ad cognoscendam in sensatione entis limitationem, est prorsus inutilis.

3.º Hoc idem systema ad absurdas conclusiones nos adducit. Nam sensatione posita, mens, praeter ideam entis possibilis, quam contemplatur, vel deprehendit in ipsis obiectis illud esse reale, quod ipsis est proprium, vel secus. Primum Rosminius dicere nequit, quin totum suum systema funditus subruat. Dicat ergo alterum necesse est; nempe intellectum sensationem ad res exsistentes referre, quin prius entis rationem in sensatione agnoscat. Hoc autem si dicat, iudicia synthetica a priori instaurare, et cognitionum nostrarum realitatem problematicam efficere videbitur. Perceptio enim intellectiva, seu iudicium illud, quo affirmamus, *id quod sentio exsistit,* subiecto praedicatum attribuit, non quia hoc illi convenire perspicit, sed ex subiectiva necessitate, et sine fundamento. Nam et sensationes, iuxta Rosminium, non sunt obiectorum perceptiones, sed merae subiecti affectiones; et ens quod obiectis applicatur, est aliquid ideale, quod in sensationis obiecto non percipitur, sed ante omnem experientiam naturali necessitate menti contuendum offertur.

4.º Demum et illud a quibusdam animadversum est: huius systematis auctorem ita de ente ideali quandoque disserere, ut difficile sit definire, quid illud sit; et quamvis eius animus sincere a pantheismo abhorruerit, nihilominus quosdam modos loquendi ab ipso adhibitos, esse eiusmodi, ut pantheistae fortasse iis abuti possent.

452. Argumentum praecipuum quo Rosminius suadere conatur, entis ideam innatam esse, huc redit.

Ideae universales nequeunt esse omnes aquisitae: idea enim universalis efformari nequit, nisi vel abstractione vel iudicio.

Atqui utraque operatio ideas universales supponit. Ergo necesse est, esse aliquam ideam universalem, quae non sit opus intellectus, sed in illo ingenita.

Prob. min. quod 1.m Abstractio in hoc sita est, quod assumpta idea quapiam particulari, notae communes, quae in illa sunt, a notis propriis separentur. Sed notae communes sunt ipsa idea universalis, quam quaerimus. Ergo ante abstractionem supponi debet idea universalis iam in mente exsistens, et in particularibus ideis contenta.

Prob. quoad 2.m In omni iudicio praedicatum, quod a subiecto distinctum concipimus, eidem coniungimus. Praedicatum autem quodcumque a subiecto distinctum, notionem semper generalem continet; nam quousque certo alicui subiecto non coniungitur, pluribus atque adeo infinitis subiectis possibilibus coniungi potest.

433. Ex iis, quae huc usque de idearum natura et origine disputata sunt, non difficulter eruitur huius argumenti solutio.

Primo itaque animadvertendum, universale duplex distingui oportere, *directum* videlicet et *reflexum*, ut in logica declaratum est (L. 558). Illud est essentia, seu ratio specifica, quae proprium est intellectus obiectum; hoc vero eadem essentia, cognita ut communis pluribus.

Animadvertendum secundo, duplicem quoque abstractionem esse; alteram *simplicem*, seu *directam*, qua intellectus, oblato per sensus individuo, essentiam eius apprehendit (387, 3.º), alteram *comparativam* seu *reflexam*, quae ex ideis specificis, quas mens possidet, notas genericas elicit. (L. 37, 2.º).

434. Respondeo nunc ad difficultatem propositam.

Nego Ant. Ad probationem, *omissa maiori, dist. min.* Iudicium supponit ideas universales, *omitto;* abstractio, *subd.;* abstractio simplex et directa, *nego;* abstractio comparativa et reflexa, *conc.* Et *nego cons.*

Ad 1.m *Dist. mai.* Abstractio simplex et directa separat notas communes, quae sunt in idea particulari, a notis propriis, *nego;* abtractio comparativa et reflexa, *transeat.* Abstractio enim simplex non circa ideam, sed circa obiectum per sensus oblatum exercetur; nec notas communes a propriis, sed essentiam ab exsistentiae conditionibus separat. Haec autem abstractio est, quae universale directum facit, ut saepe dictum est.

Omitto min. et *dist. consequens* distinctione maioris.

Quoad 2.m, animadvertendum est, in iudicio ideam universa-

lem directam, non vero reflexam supponi, saltem necessario. Hac animadversione posita, concedi potest argumentum, sed nihil inde sequitur, quod rosminiano systemati faveat.

CAPUT IX.

* DE TRADITIONALISMO

ARTICULUS I.

Traditionalium sententia exponitur

455. Reliquum est, ut Traditionalium systema ad examen revocemus. Systema hoc omnium recentissimum est, ac Bonaldium auctorem habet (*a*). In eum vero finem excogitatum est, ut rationis individualis infirmitas, et revelationis ac traditionis absoluta necessitas, ad rationalismum radicitus exstirpandum, firmiter stabiliretur. Tota porro huiusmodi doctrina ad hanc summam reducitur: mentem humanam sibi relictam ultra sensibilium perceptionum ambitum excurrere, ideasque universales ac notiones abstractas sibi cudere non posse, sed egere auxilio rationis alterius, quae ideas universales et veritates, quae ex his ideis efflorescunt, easque praesertim, quae ad religiosum, moralem ac socialem ordinem pertinent, ei tradat atque communicet. Traditionem autem hanc fieri in praesenti hominis statu per rationem socialem, mediante loquela, quam societas, in qua degimus, nobis communicat; loquela enim, cum sit idearum expressio ac veluti corpus, eas nobis praesentes ac perceptibiles facit.

456. Hinc statuunt 1.° sine verbo impossibilem esse cogitationem, ut visio est sine luce impossibilis; impossibilemque esse homini veritatis inventionem, ut creatio illi impossibilis est.

2.° Primum hominem a Deo immediate ideas accepisse, hoc ipso quod loquelae donum ab eo accepit.

3.° Educationem socialem per loquelam esse absolute necessariam, ad hoc ut ratio cogitare incipiat, et ut cogitare pergat.

4.° Fieri prorsus non posse, ut homo verba, aut quaelibet idearum signa, proprio marte inveniat.

(*a*) Oeuvres de M. de Bonald T. VIII. *Recherches philos. sur les premiers objets des connoiss. mor.* Ch. 1, 11.

5.° Absolutam esse ac naturalem revelationis primitivae, seu instructionis educationisque divinae necessitatem, ad intellectum rationemque hominis formandam.

6.° Rationem esse mere passivam, seu receptivam cognitionum, quae ipsi cum verbo communicantur.

7.° Veritatem omnem a societate per auctoritatem tradi, et ab individuis per actum fidei suscipi, fidemque esse rationis ac scientiae principium.

457. Haec traditionalismi primitiva forma, quam Bonaldius professus est, omnes prorsus ideas et cognitiones intellectuales complectitur. At plures deinde ex eadem schola philosophi originariam huius doctrinae cruditatem variis modis emollire ac temperare conati sunt.

Cl. Bonnetty, saltem postremis hisce temporibus, traditionis necessitatem ad eas solas veritates, quae ad religiosum ac moralem ordinem pertinent, coarctare videtur; quae vero sunt extra horum dogmatum ambitum, aut quae ex iis ratiocinio derivantur, a philosophis inveniri posse non negat (*a*).

P. Ventura concessit et ipse intellectui vim formandi sibi ideas primitivas entis in genere, eiusque proprietatum, ideas generis et speciei, concreti et abstracti, caussarum et effectuum, aliasque id genus; quin etiam notiones boni ac mali moralis, ad quas, ut ipse putat, per physici boni ac mali cognitionem evehimur; existimavit tamen, notiones Dei, spiritus et immortalitatis animae, tum etiam officiorum moralium claram distinctamque cognitionem non posse hominem aliunde recipere, quam a revelatione divina, per loquelam traditionemque propagata. Nihilominus diserte docuit, has ipsas veritates, quas ratio suis sibi viribus comparare nequit, postquam ab ipsa per fidem receptae sunt, demonstrari ab eadem posse, earum cognitionum ope, quas ex se adquirit (*b*).

458. Demum non desunt, qui adhuc mitiorem traditionalismi formam in praesenti proponant. Quorum haec est sententia.

1.° Mentem humanam pollere quidem vi interna, sibique propria, eamdem tamen, ut homo, qualis nunc nascitur, ad expeditum rationis usum perveniat, externo aliquo auxilio opus habere.

2.° Principia veritatum rationalium, metaphysicarum ac moralium a Deo conditore humanae menti indita esse; ita tamen, ut

(*a*) *Annales de phil. chrét.* IV. série, T. VII pag. 81.
(*b*) *La ragion filosofica, e la ragion cattolica.* Conferenze del R. P. Gioacchino Ventura. Conf. I, II.

solummodo confusus quidam harum veritatum sensus et vaga quaedam apprehensio ipsi insit: ad hoc autem, ut homo claram, distinctam, certam Dei et veritatum moralium cognitionem sibi comparare possit, institutione aliqua sociali, sive per verbum, sive per scriptum, sive per gestum, sive per alia quaecumque media, quae societatis commercium suppeditat, indigère.

3.° Institutionem hanc non esse habendam ut efficientem caussam, per quam homo ad expeditum suae rationis usum perveniat, sed tamquam meram conditionem, sine qua non possit ad expeditum illum usum pervenire.

4.° Postquam homo suae rationis usu reapse fruitur, sua sola ratione quamplurimas veritates naturalis ordinis assequi posse.

459. Adverte, traditionalismi doctrinas cum aliorum, quoque systematum, circa idearum originem, principiis cohaerere aliquatenus posse.

Et re quidem vera Bonaldius ideas innatas admittere videtur, sed eas, sine verbo, latentes dicit et invisibiles, et quasi quosdam propemodum characteres acromaticos per verbum colorandos: accedente autem verbo, ideam fieri perceptionem, videlicet coram intellectu praesentem fieri, ac percipi.

Bonnetty omnes ideas innatas excludit, et solas in animo facultates agnoscit.

Ventura, quod mirum est, cum Aristotelis ac S. Thomae doctrina limitatum suum traditionalismum conciliari optime putat.

Denique sunt etiam, qui traditionalismum cum ontologismo consociant, quatenus confusam illam cognitionem, quae traditionem praecedit, ex intuitu Entis infiniti comparari asserunt. Quam sententiam minus mirabere, si recolas quod supra vidimus, Ontologistas videlicet recentiores, ad notiones distinctas aquirendas, sermonem necessarium existimare.

ARTICULUS II.

Traditionalismus refellitur

460. Propositio I. *Absurde asseritur, primas ideas universales recipi per verbum, aut signum quodcumque arbitrarium.*

Sane 1.° ideas per verbum tradi, aut gigni non minus absurde dictum videtur, quam ideas fieri per sensationis transformationem. Verbum enim auditum ex se est mera sensatio; quomodo itaque mera haec sensatio ideas, quae sunt quiddam a sensa-

tione prorsus diversum, nullamque naturalem relationem cum illa habens, in mente producit? Quomodo fit, ut vocabula, in diversis linguis omnino diversa, eamdem in mentibus infantium ideas excitent; et e converso idem sonus, in diversis linguis, diversas ideas imprimat? Aut quomodo vox, scriptum, gestus, quae adeo inter se differunt, eumdem nihilominus effectum producunt? Haec dicuntur a traditionalibus *mysteria*. At non certe mysteria divina, aut naturalia, nec mysteria ullo modo, sed si proprie loqui velimus, absurda sunt.

2.° Verbum, aut signum quodcumque, nullum subsidium intelligentiae afferre potest, nisi mens eius significationem intelligat. Significatio autem est nexus quidam inter signum ac rem significatam; et in signis arbitrariis, est nexus ex arbitrio institutoque hominum inductus. Quum itaque verbum in aure sonat, vel hunc nexum mens iam cognoscit, vel secus. Si non cognoscit, numquam per signum in rei significatae cognitionem deveniet. Si vero hunc nexum cognoscit, hunc cognoscere nequit, nisi rei significatae ideam possideat. Ergo ut verba aliquod subsidium menti conferant, necesse est, ut res, quas illa significant, mens prius cognoscat: videlicet verba possunt quidem efficere, ut ex associatione inter verbum et ideam iam constituta, ideae rerum quas ipsa significant, in mente reviviscant, sed ideas in mente primo producere profecto non possunt.

3.° Quomodo autem vim significandi, quae vocabulis inest, mens primo cognoscit? Profecto vel per alia vocabula, quorum significationem iam noverit, quae proinde aliquas ideas in mente audientis exsistentes supponunt, vel denique per signa quaedam naturalia, quae dum vocabulum profertur, ad obiectum per illud significatum mentis attentionem dirigant. Ita v. gr. subiicimus pueri oculis duo vasa, duos bacillos, duo folia aequalia, unumque alteri applicamus et commensuramus, et simul ingeminamus eam vocem: *aequalia*. Ex hoc puer intelligit, nos per eum sonum significare velle id, quod ipse, iis obiectis tali modo sibi oblatis, mente concipit. At si pueri mens per attentionem, quam ad obiecta sibi commonstrata convertit, ideam aequalitatis, vi sibi propria, efformare non posset, sane et signum naturale, et signum arbitrarium tam essent illi inutilia, ad vocabuli significationem intelligendam, quam stipiti aut lapidi. Ergo 1.°) signa quaecumque non ideae caussa sunt, sed ad summum occasio: 2.°) signa arbitraria neque occasionis munere fungi possent, nisi signis naturalibus sociarentur; 3.°) signa quoque naturalia inutilia essent,

nisi mens vi sibi propria, ideas elicere posset: 4.°) demum non ideae per signa, sed signa per ideas intelliguntur.

4.° Quum agitur de vocabulis, quae rerum rationes prorsus insensibiles, ad quas audientis attentio per signa naturalia converti nequit, significant, quo pacto eorum significatio primo ab infantibus intelligitur? Necesse plane est, ut infans eam eruat ex consideratione et comparatione plurium locutionum, in quibus eadem vox repetatur, ut una eademque ratio in rebus diversis significetur. Ita v. gr. puer primo intelligit significationem vocis: *hodie*, posteaquam diversis diebus, de factis sibi notis dici audivit: *hodie pluit; hodie venit amicus; hodie mater aegrotat;* et similia. Haec inter se comparans, et ideam ei voci subiectam format, et vocis significationem intelligit. Quae operationes, ut patet, notiones identitatis et diversitatis in eo supponunt. Ergo has quoque ideas possideat necesse est.

461. Propositio II. *Absurdum est pariter, nullam veritatem ab humana mente cognosci posse, nisi per divinam revelationem traditione transmissam.*

Etenim 1.° hoc semel admisso, omnis cognitio actu coecae fidei contineretur; atque una societatis auctoritas veritatis criterium, ac certitudinis motivum esset. At fides sine aliqua praevia scientia irrationabilis est, immo impossibilis: repugnat praeterea, auctoritatem quamlibet unicum aut supremum veritatis criterium esse. Vide quae in Logica dicta sunt contra Lamennaisium (L. 672). In quo enim traditionalium, saltem rigidiorum, doctrina a Lamennaisii doctrina discrepet, ego quidem non video.

2.° Cum huius opinionis adsertores diserte fateantur, ac fateri porro debeant, humanam traditionem, sive in conservanda, sive in tradenda doctrina divinitus initio tradita, minime infallibilem esse, necesse est inferre, rationem in plerisque hominibus necessitate prorsus physica ad errorem compelli, et in errore, detineri. Hoc autem et falsum est, et absurdum, et cum divinae providentiae conceptu omnino pugnat.

3.° Iidem, cum positivam revelationem divinam homini absolute necessariam faciant, ad quamlibet veritatem intelligendam; essentiale omne discrimen inter veritates rationales ac revelatas e medio tollunt; in quo non modo communi sensui, sed etiam unanimi Theologorum consensui refragantur, et Philosophiam cum Theologia confundunt, ac dum rationalistas, ultra praescriptos a veritate limites persequuntur, ipsam veritatem eorum ictibus exponunt.

4.° Fieri nequit ut homo ab homine instruatur, nisi ratio discentis vi sibi propria veritatem cognoscere possit, atque adeo nisi aliquid sciat, antequam instruatur.

Probatur 1.m Instructio enim hoc tantum discenti conferre potest, ut eius rationem dirigat, ac propemodum manuducat, ad quasdam operationes successive et ordine quodam exserendas; ut v. gr. discipulus revocet primo quasdam ideas vel adquirat, deinde ut quasdam idearum relationes percipiat, et ut quaedam principia ipsi nota ad particularem aliquam materiam applicet, et exinde particulares aliquas conclusiones inferat. Certe si operationes istae a mente discipuli non fiant, hic nihil addiscet umquam; nec magister, quantumvis inclamet, doctrinam suam illi tradere alio modo, aut communicare poterit. « Sicut medicus, ita praeclare » S. Thomas, dicitur caussare sanitatem in infirmo, natura operante; ita etiam homo dicitur caussare scientiam in altero, » operante ratione illius: et hoc est docere. » (*a*) Pone nunc, disciputi rationem non esse potentiam activam, sed mere passivam, ut ponitur a rigidis Traditionalibus, quid, quaeso, poterit ex instructione proficere?

Prob. 2.m Primo ex iis, quae supra diximus de ideis. Ut enim discipulus doceatur, docentis verba intelligat oportet. Nequit autem eius verba intelligere, nisi ideas rerum, quae per ea significantur, iam mente teneat.

Praeterea. Si prima rationis principia discipulus ignorat, ac certa non habet, conclusiones addiscere numquam poterit. At prima principia nec addisci possunt, nec certa haberi, nisi per idearum intuitionem. In his enim praedicatum ex ipsa subiecti notione eruitur; atque ideo evidentissima sunt ac certissima, quia praedicatum, quod in iis est, de ipsa subiecti ratione esse immediate cernitur. Ergo nisi haec principia per se addisceret mens, addiscere ea numquam posset per disciplinam.

462. Propositio III. *Falso asseritur, revelationem traditione communicatam physice necessariam esse, saltem ad ideas ac veritates, quae ad ordinem seu religiosum, seu moralem pertinent, assequendas.*

Nam 1.° etiamsi ita mitigetur traditionalismus, superest adhuc inconveniens supra notatum (461, 2,°), hominem in rebus maximi momenti, in errorem necessarium trahi, si instructio socialis

(*a*) *Quaest. disp.* Q. *De Magistro* Art. I. Cf. quae de hac re pulcherrime disputat S. Augustinus in libro: *De Magistro.*

errorem, veritatis loco, ipsi primo communicet. Et quoniam longe maxima hominum pars, iuxta hos auctores, primas veritates, quas ab instructione sociali recepit, numquam transcendit, inferendum est, homines sane plurimos, toto vitae suae tempore, in errore necessario defixos manere.

2.° Stat et illud, quod postremo loco in praecedenti propositione animadvertimus (461, 4.°): non posse hominem, instructionis adminiculo, ad hasce ideas ac veritates adduci, nisi eius ratio virtute sibi propria et eas ideas efformare, et eas veritates apprehendere queat. Quare qui dicit, hominem instructionis ope ad has veritates pervenire posse, is fatetur, esse in homine vim idoneam ad has veritates, suis propriis operationibus attingendas.

3.° Cum ii, quibuscum nunc agimus, naturalem homini virtutem largiantur, qua possit absque disciplina ideas universales primitivas aquirere, et principia, quae ex iis emergunt, cognoscere, nulla ratio est cur negent, eum ad praecipuas ac fundamentales veritates, sive religiosas, sive morales, per hanc eamdem virtutem posse pertingere.

463. Etenim ad cognoscendam supremi alicuius Numinis exsistentiam, haec tria requiruntur ac sufficiunt: ideae primitivae entis, caussae et effectus, et ex his principium caussalitatis: deinde huius mundi conspectus: ac demum impulsus aliquis ad reflectendum in ea quae videt, et ad eorum caussam requirendam.

Atqui iuxta adversarios, absque positiva revelatione humanaque traditione, homo primitivas ideas adquirere potest, et principium caussalitatis exinde elicere; potest quoque mundum conspicere, eiusque ordinem ac pulcritudinem intelligere. Haec autem pulcritudo ipsa, aut certe insolita quaedam phaenomena, aut vitae necessitates ac pericula non modo ad sui rerumque caussam inquirendam exstimulare hominem possunt, sed vix fieri potest, ut illum ad hanc inquisitionem non exstimulent atque adigant. Ergo ratio, per ea quae adversarii ipsi concedunt, in supremi Numinis cognitionem devenire potest. Fateor equidem, primitivam hanc cognitionem fore valde imperfectam; fateor quoque, eam a paucis perfici ulterius posse, absque externo aliquo adiumento; ac vix quemquam idoneum fore, ad explicitum Entis infiniti conceptum (O. 362) ab omni errore immunem, absque divinae revelationis praesidio, sibi comparandum (L. 601). Ast ad aliquam Dei ideam rationem individualem suis

viribus pervenire posse, negari nequit, nisi ab eo, qui vim omnem rationi denegaverit.

464. Idem dicendum de primis ac fundamentalibus moralis ordinis ideis ac veritatibus. Ad eas assequendas veritates, quae deductione plus minusve implexa ex hisce primis inferuntur, profecto quilibet homo per se non sufficit; multo minus ad perfectam moralis legis cognitionem assequendam. Sed ad prima moralitatis principia cognoscenda cuiuslibet hominis ratio, quae primis ideis primisque theoreticis principiis ditata sit, sufficere dicenda est.

Idea enim ordinis una est ex primitivis ideis: hanc ergo ideam ratio assequi potest, fatentibus adversariis. Potest ergo ratio entium ordinem cognoscere; v. gr. parentes esse supra se; ceteros homines natura sibi aequales; rerum omnium auctorem supra omnes. Quod si ordinem entium cognoscit, cognoscet quoque, saltem ubi deliberandum ipsi sit quid agere oporteat, cognoscet, inquam, actiones quasdam iuxta ordinem, quasdam contra illum esse. Ad plures enim cognitiones huiusmodi satis est facilis aliqua idearum comparatio, et ratiocinandi facultas. Quum autem cognoverit aliquid iuxta ordinem, aliquid contra esse, nil facilius, nil magis in promptu positum deductione illa: ordinem a se in suis actionibus servandum esse. Sane plurimae rerum naturalium theoreticae cognitiones primis moralibus cognitionibus sunt longe difficiliores. Si itaque ad illas rationem pertingere posse, adversarii fatentur, multo magis fateri debent, has extra eius naturalis activitatis limites non esse constitutas.

465. Propositio IV. *Dici nequit, verbum externum, aut signum quodcumque arbitrarium esse conditionem necessariam ad hoc, ut homo ad expeditum suae rationis usum, seu ad claras distinctasque cognitiones perveniat.*

Qui ita sentiunt, revera Traditionalismi doctrinam in aliam immutant, ac fere in omnibus deserunt, ut facile attendenti patebit. Nihilominus, etiamsi Traditionalismus hoc pacto mitigetur, probari a philosopho nequit.

Nam 1.° falsum est, verbum, aut aliud quodvis arbitrarium signum, esse conditionem, sine qua ideae clarae adquiri non possint. Etenim omne signum arbitrarium, ut supra vidimus (460, 3.°), ad ideas in mente excitandas esset prorsus inutile, nisi et mens vi sibi propria instructa esset, qua ideas efformare posset, et obiectum ab ipsa concipiendum per signum aliquod naturale aliquo modo determinaretur, eique offerretur. Iam quis probare

poterit, mentem humanam, si ad certa aliqua obiecta contemplanda alterius monitu dirigatur, eorum ideas formare posse; ex eorumdem vero obiectorum spontanea inspectione, aut etiam fortuito occursu, non posse? Si puer aequalitatis notionem efformare potest, quum plura obiecta aequalia ipsi a magistro successive offeruntur, cur non poterit idipsum, si plura obiecta aequalia sub eius aspectum successive incidant, eiusque ad se attentionem trahant? Totum discrimen hoc erit, quod in primo casu puer et ideam aequalitatis format, et vocis, qua haec exprimitur, significationem addiscit, in altero vero solam efformat ideam, quin de modo illam significandi cogitet.

2.º Ut puer ex audito vocabulo ideam definitam adipiscatur, necesse ne est, ut id quod vocabulum significat, obscure cognoscat, an secus? Si hoc postremum dicatur, nullo modo verbum potest esse conditio, ut clare cognoscatur id, quod nullatenus antea cognoscebatur. Patet ex dictis in propositione prima (460). Si vero dicatur, obscure saltem esse cognoscendum id, quod vocabulum significat, primo gratuito affirmabitur, omnem hominem omnia, quae per vocabula significari possunt, obscure cognoscere; nec gratuito solum, sed etiam falso: haec enim assertio aliter defendi non poterit, quam theoriis ontologismi, aut idearum innatarum, in medium adductis. Deinde si humanae menti obscura haec cognitio spontanea esse dicitur, inferri debet, non esse amplius illi physice impossibile, ut sine externo adiumento cognitiones claras adipiscatur. Ad hoc enim unice necesse est, ut mens in directam illam cognitionem reflexione reducatur; quod quidem, cum a voluntate pendeat, erit ad summum moraliter tantum impossibile. Quamquam neque haec moralis impossibilitas, quoad omnes cognitiones admitti posset; saepenumero enim reflexio moraliter possibilis esset; ut quum validae sensationes, aut pluries instauratae, ad reflectendum moverent; immo vero quandoque foret moraliter necessaria, ut quum non modo stimulus ad reflectendum vehemens, sed etiam facilis et grata reflexio esset.

Quod de ideis claris diximus, de certa quoque veritatum cognitione dicendum. Si nulla neque vaga veritatum cognitio supponenda dicitur, repugnat claram earumdem cognitionem per verbum adquiri. Si dicitur supponenda, ea gratuito ac falso in humana mente supponetur; ac praeterea cognitio certa veritatis non physice impossibilis, sed moraliter tantum, immo saepe moraliter possibilis, atque adeo necessaria in pluribus foret.

3.° Ceterum, ut ex dictis (367) manifestum est, naturale incitamentum ad intellectivae virtutis exercitium est sensatio ac phantasma. Per hoc enim offertur intellectui obiectum, circa quod sua virtute operans, rationem entis, quae in eo est, apprehendit. Non enim intellectus potentia est mere passiva, in qua ab externo agente omnia fiant, sed est potentia etiam activa (374), quae hanc unice conditionem expectat, ut obiectum sibi, prout convenit, proponatur; quo proposito, illico iuxta propriam naturam agit.

Simili modo naturale requisitum ad veritatis apprehensionem ac iudicium est evidentia identitatis inter binas ideas: quae evidentia non potest non affulgere menti, si quasdam ideas praesentes habeat, et ad reflectendum se in illas utcumque excitetur.

466. Propositio V. *Vocabula, quamquam ad intellectus perfectionem promovendam sint summopere utilia, non sunt tamen illi ad cogitandum absolute necessaria.*

Prima pars non indiget probari multis. Praecipuae vocabulorum utilitates hae sunt

1.° Cum intellectus noster phantasmatibus indigeat, quibus iuvetur, et quasi sustentetur dum cogitat, quo magis phantasmata, quibus utitur, sunt clara ac facilia, quo magis simplicitatem cum varietate, et uniformitatem cum flexibilitate coniungunt, eo facilius, promptius, celerius mentis operationes peragantur necesse est. Atqui vocabula, prae omnibus phantasmatibus his dotibus mirabiliter excellunt. Hinc cetera phantasmata rebus abstractis difficulter applicari possunt; analysi, comparationi et compositioni idearum, ratiocinationi praesertim, aegre deserviunt; ac menti, dum de insensibilibus cogitat, non tam praesidium, quam diverticula suppeditant. Ast haec omnia vitantur incommoda per vocabulorum usum. His adde, quod plura sunt, quae aliis phantasmatibus, praeter quam vocabulis, repraesentari nequeunt: ut sunt v. gr. numeri, si primos excipias.

2.° Memoriae maxime iuvant vocabula. Nam et facile retinentur, et facile inter se associantur, et facile reproducuntur; ita ut paucis sonis memoria servatis, multa, atque adeo plurima memorari possint. Nam non ideas tantummodo, sed et iudicia multa, et prolixas ratiociniorum series pauca vocabula, immo una quandoque vox complectitur, et compendio in memoriam revocat.

3.° Vocabula vere inter signa principatum obtinent. Sunt enim signa omnium expeditissima, ac facillime adhibentur; et pro re quacumque, sive concreta sive abstracta, pro substantiis ac pro

earum modis et actionibus, pro quavis animi seu actione, seu affectione, pro quacumque temporis differentia audientibus supponi possunt.

4.° Demum omnes scientiae thesauri, quos sapientum industria congregat, et quaecumque, sive humano, sive divino testimonio cognoscenda sunt, per vocabula praesentibus communicantur et ad posteros transeunt.

467. Secunda pars 1.° colligitur ex dictis (465). Patet enim, nos cogitare posse, antequam vocabula addiscamus.

2.° Intellectus noster multarum rerum, quas sive sensu usurpavimus, sive imaginatione composuimus, ideas habet claras oppido atque distinctas, iisque in suis operationibus utitur, quin tamen vocabula, quibus illae significantur, cognoverimus.

3.° Saepe recordamur quorumdam conceptuum, quin verba iis significandis attributa memoria retineamus. Unde fit, ut circumlocutiones aliquas quaerere debeamus, quum ii conceptus manifestandi sunt.

4.° Quandoque adeo velox ac fulguri similis est apprehensio nostra, ut impossibile sit, eam vocabulorum seriem, quae ad illam exprimendam in imaginatione ordinate reproducenda fuisset, adeo celeriter fuisse productam. Ita contingit v. gr. quum rei quam apprehendimus magnitudine percellimur, aut quum aliquam ratiocinationem audientes, extemplo vitium in ea latens intelligimus; aut quum, proposita aliqua obiectione, uno instanti percipimus, unde eius solutio petenda sit; aut quum, audita aliqua propositione, ad ultimas usque ac remotissimas conclusiones, quae ex ea deduci possunt, animus sese porrigit; et in aliis plurimis.

5.° Plures experimur affectiones internas, quas reflexione adhibita, non modo sine vocabulis cogitamus, sed nec vocabula invenire possumus, quibus ea significemus, nisi illud: *nescio quid*. Appetitus item ac voluntatis inclinationes et actus, sine ullius vocabuli phantasmate, mente relegimus.

Est itaque manifesta assertionis nostrae veritas.

468. Disquisitio illa, utrum homines, quin prius articulatas voces audierint, loquelam aliquam invenire possint, ad controversiam cum Traditionalibus nullo modo pertinet. Etenim etsi quis hoc neget, nihil exinde Traditionales lucrabuntur. Idcirco in quaestione hac immorari non est animus.

Ceterum animadverti debet, 1.° quaestionem hanc non esse de eo quod factum sit, sed de eo quod, sub hypothesi quadam

possibili, fieri potuisset. Congruum enim omnino fuit, ut primi humani generis parentes loquelae donum a Deo immediate acciperent: atque ut certum haberi debet, eos divino magisterio edoctos loqui didicisse.

2.° Fieri potest, ut homines v. gr. duo, qui aliorum hominum consortia numquam frequentarint, nec loquelam audierint, animadvertentes ex mutuo sui ipsorum aspectu, externa quaedam internarum affectionum signa ex ipsa nostra natura sponte in nobis erumpere, alter alterius affectiones paullatim cognoscant; deinde cognoscat uterque, se ab altero cognitum fuisse; ac demum sive unus sive alter desideret et conetur, ut ab altero cognoscatur. Quisque videt, in hunc finem signa naturalia ab iis voluntarie adhiberi posse, et hoc pacto naturalia signa aliquo modo fieri artificialia; progressuque temporis aliquos gestus ac motus, atque adeo imitativas aliquas voces, ut signa seu rerum externarum, seu affectionum internarum, ab iis usurpari (*a*).

3.° An solitarii huiusmodi homines a vocibus imitativis ad vocabula ex conventione significantia transitum facere valerent, id in utramque partem cum aliqua probabilitate disceptari posse existimaverim (*b*).

ARTICULUS III.

Satisfit obiectis

469. Traditionales argumenta depromunt

I. ex factis.

Nam 1.° constat, inquiunt, hanc esse naturae nostrae legem, ut ad rationis usum homo perveniat rationis alterius, quae iam formata fuerit, auxilio.

2.° Quicumque quavis de caussa, sociali institutione caruerint, usu quoque rationis carere reperti sunt. Id videre licuit in pueris quibusdam, qui extra hominum societatem quandoque adoleverunt; idemque perspicimus in surdo-mutis, qui antequam instruantur, omni idea intellectuali ac morali carent.

470. Resp. ad 1.^{m} *Dist.* Homo ad rationis usum pervenit alterius rationis auxilio; i. e. ad rationis actus quoscumque, *nego;*

(*a*) Cf. Galluppi. *Elementi di Filosofia.* vol. II. c. III. § 28, seq.

(*b*) Negativae opinionis momenta reperies apud Cl. Maret: *Philosophie et Religion*; et apud R. P. Dmowski: *Institutiones philosophicae.* Psych. c. III. Affirmativam tuetur R. P. Chastel: *De la valeur de la raison hum.* II. p.

ad rationis actus perfectiores, *subd.*, ita ut rationis alterius auxilium sit vera cognitionum caussa, *nego;* ita ut institutio rationi auxilietur ad modum monentis ac dirigentis, ut propriis viribus ad quasdam cognitiones perveniat, *conc.* Haec omnia supra explicata sunt.

Ad 2.^{m} *Dist.* Ili de quibus sermo, carebant usu rationis, i. e. omnibus omnino ideis rationis, atque omnis veritatis cognitione, *nego;* carebant ideis Dei et moralium officiorum, *subd.*, ex aliqua caussa accidentali, *trans.;* ex nativo rationis humanae defectu, *nego.*

471. Quod attinet ad particularia facta, quae obiici solent, notandum est 1.° facta haec esse pauca, nec criticae libra satis ponderata. Quis enim tuto aestimare possit, illorum puerorum internum statum vel satis exploratum fuisse, vel satis potuisse explorari? Non sunt igitur facta haec tanti ponderis, ut tota de rationis humanae viribus theoria iis superstrui queat.

2.° Fieri non posse, ut positis sensationibus, aliquas ideas, v. gr. entis, unitatis, multitudinis, aequalitatis, similitudinis, caussae, effectus, aliasque huiusmodi ii non essent assecuti; id quod nonnulli eorum satis ostenderunt. Libenter tamen concedam, hosce homines ita eas ideas possedisse, ut non idcirco easdem sub abstractissima illa forma reflexa cognitione statim deprehenderent. Nam rudes omnes, etiamsi a pueris loqui didicerint, vix umquam communissimos hosce conceptus a concretis, a quibus eos abstrahunt, reflectendo seiungunt.

3.° Si ideis religiosis ac moralibus carebant, id non tantummodo ad instructionis defectum, sed potissimum ad accidentalem aliquam caussam referri posse ac debere, ut ad nativum idiotismum, vel ad defectum temporis convenientis, vel quia adhuc in ea adiuncta non inciderant, in quibus huiusmodi ideae sponte progerminant.

Hoc unum ex hisce factis concludendum est: institutionem socialem rationis progressibus summopere utilem esse, et quoad aliqua necessariam: non autem, ante illam ac sine illa, rationalem nullam cognitionem haberi posse.

472. De surdo-mutis vero haec iam certa sunt.

1.° Ante educationem ideis primitivis ac fundamentalibus eos non carere.

2.° Non sine exaggeratione dictum fuisse, eos nullam ideam religiosam et moralem spontanea rationis operatione fuisse adeptos.

3.° Eos instrui per signa maxime naturalia, ac certe per haec ante omnia alia signa.

4.° Si diu simul degant aliqui surdo-muti, signa quaedam artificialia ex se ipsis invenire, ut se mutuo intelligant.

Quae omnia evertunt funditus traditionalium asserta.

473. II. Proferunt analogias quasdam vis intellectivae cum viribus corporeis. Etenim vires omnes, quae in rerum natura vigent, externo aliquo incitamento egent, ut in actum exeant. Itaque vis quoque intellectiva, ut agat, eget impulsu ab alterius ratione accepto.

Resp. *Omitto ant. Nego conseq.* Primo quidem, quia intellectus est vis prorsus diversi generis a viribus corporeis. Deinde vero quia etsi intellectiva vis indigeat ut aliquo modo ad actum determinetur, non tamen inferri potest, id quod illam determinat, socialem institutionem esse oportere. Potest enim sufficienter excitari ipsa magistra natura, sensatione mediante. Ac revera nullum aliud est, aut esse potest intellectivae virtutis immediatum determinativum, ut supra dictum est (460, 3.°; 465).

474. III. Arguunt ex intellectualium operationum analysi.

Homo, inquiunt, sine verbo, vel signo, et consequenter sine alterius institutione, cogitare nequit. Nam

1.° Constat hominem sua verba cogitare, antequam suas cogitationes verbis eloquatur.

2.° Hinc nobiscum ipsi, et cum Deo taciti colloquimur; sine verbo autem etiamsi maxime velimus, cogitare non possumus.

3.° Philosophorum communis doctrina est, *λογον*, seu *verbum* mentis, essentiale esse cogitationi.

4.° Sine verbo ideae intellectuales sunt vagae et indefinitae, ac solum per verbum et in verbo percipi possunt: tanta autem idearum varietas et multitudo, nisi verba accedant, est veluti atomorum fluctuans chaos.

5.° Demum humana cogitatio humanae naturae congruat necesse est. Humana autem natura spiritu constat et corpore. Ergo humana quoque cogitatio spiritali elemento et sensibili coalescere dicenda est. Sensibile autem elementum est verbum.

475. Resp. *Nego ant.*

Ad 1.m *Dist.* ut plurimum, et ex assuetudine, *conc.*; semper et ex necessitate naturali, *nego.*

Ad 2.m Primam partem *dist.* ut supra: alteram *nego.* Vide quae hanc in rem paullo ante diximus (467).

Ad 3.m *Dist.* Essentiale est cogitationi verbum, seu conceptus, verbum videlicet *nullius linguae*, ut dicit S. Augustinus (*a*), *conc.*; vocabulum exterius proferendum, *nego.*

(*a*) *De Trin.* Lib. XV. c. XI.

Ad 4.^m *Nego omnia.* Metaphorae magis minusve pulcrae argumentorum munere fungi non possunt. Noto quoque illud: adversarios hoc etiam peccare, quod perpetuo ideas assumant, ut id quod a mente intelligitur, etiam in directa cogitatione.

Ad 5.^m *Negatur* assertio postrema. Elementum enim sensibile in humana cogitatione est phantasma aliquod (400, seq.), quodcumque illud sit, non autem necessario phantasma vocabuli.

Et de his hactenus. (*a*).

CAPUT X.

DE IUDICIO

ARTICULUS I.

Sitne iudicium apprehensio

476. Humanae cognitionis perfectio iudicio mentis, tam immediato, quam mediato, continetur. Post apprehensionem itaque de altero hoc mentis actu aliqua nobis dicenda sunt, ut intellectus humani analysim, quantum satis est, absolvamus. Quaerendum primo, an iudicandi actus ab apprehensione vere distinguatur.

Veteres omnes, cum Aristotele, hanc distinctionem ratam habuere, ac iudicium in *compositione* ac *divisione* eorum, quae apprehensa essent, constituerunt. Eamdem distinctionem cartesiana schola retinuit, licet erronee de iudicio senserit, ut postea dicetur. At Lockius iudicium in apprehensione convenientiae aut oppositionis inter ideas positum arbitratus est; isque hanc opinionem vulgarem fecit (*b*). Hanc enim deinde Condillachius (*c*), ac sensistae secuti sunt: nec desunt inter philosophos, qui a sensismo sunt quam maxime remoti, quique hanc nihilominus de iudicio opinionem sectantur. Nobis opposita sententia tenenda videtur.

477. Propositio I. ***Mentis iudicium situm non est in apprehensione convenientiae vel discrepantiae inter ideas.***

Sane 1.° Actus caussa, seu motivum, ab hoc ipso actu differt. Atqui apprehensio convenientiae idearum, vel discrepantiae, iudicii

(*a*) Plura reperies in opere P. Chastel supra citato.
(*b*) *De hum. intellectu* Lib. IV. c. I.
(*c*) *Art. de penser.* I. p. Ch. VII.

caussa, seu motivum est. Revera, quum a nobis quaeritur, cur hoc aut illud iudicium protulerimus, respondere solemus: *quia sic mihi res videbatur esse*: videlicet: iudicavi sic, quia percepi huic subiecto hoc praedicatum convenire. Ex hoc praeterea aliquando errantes damnare solemus, ac vehementer improbare, quod de ignoratis iudicium ferunt: nihil enim, ut recte Tullius dicit, hoc est turpius, quam *cognitioni et perceptioni assertionem approbationemque praecurrere.* (*a*).

2.° Constat ex dictis in Logica (223, 3.°), consequentiam esse convenientiam vel discrepantiam extremorum inter se, quae ex praemissis prodit, et coram mente se sistit; consequentiae autem intuitum esse rationem, cur iudicemus in conclusione extrema inter se convenire. Hinc argumentum.

Apprehensio consequentiae a conclusione differt, et non est iudicium, sed iudicii caussa. Sed apprehensio consequentiae est apprehensio convenientiae, vel discrepantiae inter conclusionis terminos. Ergo aliqua apprehensio convenientiae idearum vel discrepantiae iudicium non est.

3.° Certum est apud omnes, iudicium posse esse imprudens ac temerarium. Hoc et propria cuique experientia non raro suasit et sapientum monita, ipsaque logicae disciplinae praecepta frequenter inculcant. Est autem temerarium iudicium, quum sine sufficienti examine iudicamus, aut quum levibus motivis innixi ita iudicamus, ac si res certa esset (L. 400). Hinc monita illa: quum ratio clara non apparet, iudicium non esse properandum: rem prius esse mature perpendendam: in rebus dubiis prudens esse, assensum mentis cohibere. Iamvero si iudicium est convenientiae, vel discrepantiae perceptio, nullum iudicium temerarium esse posset, ac salubria haec monita omni sensu carerent.

478. Probatur 1.^m Nam perceptio convenientiae, vel repugnantiae semper est proportionalis vi motivorum, quae menti apparent; atque hinc si motiva nulla suppetunt, nulla est perceptio; si dubia sunt oblata motiva, convenientiam ut dubiam percipimus; si omnino firma, percipimus certam. Numquam itaque convenientia aut repugnantia idearum absque examine sufficienti, et ex levibus motivis percipi poterit, nec quum dubia est ut certa percipietur. Itaque temeritas in perceptione nulla esse potest.

Brevius. Convenientiam aut discrepantiam idearum vel apprehendo ut certam, vel ut dubiam, vel nullatenus apprehendo. Si ut

(*a*) *Acad.* I, c. 12.

certam apprehendo, nulla est in hoc temeritas: idem dicendum, si apprehendo ut dubiam: si vero nullatenus apprehendo, iuxta sententiam quam refellimus, nullum est iudicium. Ergo ex hac sententia infertur, iudicium temerarium nullum esse.

479. Probatur 2.^m Si iudicium est perceptio convenientiae vel discrepantiae, monita illa ita essent explicanda: *quum ratio clara non apparet, perceptio properanda non est.* Si diceres: perceptio non potest properari; factum saltem enunciares, caeteroqui manifestum. At quum dicis, perceptionem properandam non esse, exhibes ut prudentiae praeceptum id, quod ex natura mentis necessario consequitur.

Antequam convenientiam idearum percipias, res mature perpendenda est. Hoc quoque quum dicis, factum enuncias, nec semper verum.

In rebus dubiis prudens est perceptionem mentis cohibere. At in rebus dubiis quid possum percipere, nisi rem dubiam? An hanc ipsam perceptionem suspendere teneor? An si eam non suspenderem, temere agerem? Immo vero in rebus dubiis non suspendenda perceptio est, sed si res id mereatur, curandum, ut ulterius promoveri possit.

Haec itaque omnia luculenter docent, ex communi hominum sententia, iudicium tunc temere proferri, quum iudicamus de convenientia, quam non percepimus; insuper iudicium esse aliquid, quod perceptionem convenientiae vel discrepantiae consequitur, aut vero consequi debet, ut rectum sit; ac proinde iudicium ab hac perceptione omnino distingui.

480. Fortasse dices: iudicium temerarium iuxta oppositam sententiam habetur, quum voluntas intellectum applicat ad unius tantum partis motiva consideranda, et ab alterius motivis avertit. Tunc enim iudicat, incognita caussa.

Respondeo, hoc effugium, ex iis quae diximus, iam esse praeclusum. Nam intellectus ad unam partem conversus percipiet quantum percipere potest, certa ut certa, dubia ut dubia, nihil ubi nihil est quod suadeat. Nulla proinde ex hoc habebitur temeritas, nullumque temerarium iudicium, nisi aliquid aliud accedat. Etiamsi vero nihil aliud accedat, erit tamen semper culpabilis voluntas, si incumbat illi officium, ut alterius quoque partis motiva consideret; sed haec culpa sola iudicium temerarium non erit.

481. 4.° Probatur adhuc propositio ex eorum consideratione iudiciorum, quae *imperata* dicuntur. Esse iudicia quaedam a

voluntate imperata, nemo dubitat; actus fidei supernaturalis est huiusmodi. Ceterum magnum, atque adeo maximum voluntatis in intellectus iudicia esse influxum, fatentur omnes.

Dico igitur: si iudicium perceptio est, iudicia imperata nulla sunt. Voluntas enim flectere quidem potest intellectum ad inquirendum, an binae ideae conveniant, nec ne, ad attendendum, ad reflectendum; potest quoque a quibusdam percipiendis ipsum avertere; at efficere nequit imperio suo, ut percipiat quidpiam, nisi quod ipsi propositum sit. Perceptio autem eorum, quae intellectui proponuntur, ex natura ipsa intellectus consequitur: ac propterea ipse percipiendi actus numquam est imperatus secundum se. Ex quo concludendum, inquisitionem intellectus, eiusque attentionem ac reflexionem, vel etiam horum defectum, imperata esse posse; at iudicium nequaquam, nisi iudicium sit aliquid perceptioni superadditum.

482. 5.° Adhuc: si iudicium perceptio est, nullum iudicium falsum esse posset. Perceptio enim, etiam quae comparativa est, ex se falsa esse nequit, ut in Logica probatum est (L. 380, 5°). Iudicium itaque, si esset perceptio convenientiae idearum, omnes perceptionis proprietates participaret, ac propterea numquam ex se falsum esset. Non posset autem esse falsum per accidens; quia perceptio non est falsa, nisi per alicuius iudicii influxum (L. 384, 2°). Nisi ergo sit aliquod iudicium falsum per se, nulla potest in perceptione esse falsitas per accidens. Igitur iudicium, si perceptio est, nullo modo falsum esse unquam posset.

483. 6.° Probatur quoque conclusio nostra ex notionibus communiter receptis de variis mentis statibus respectu veritatis. Et re quidem ver

1.° Ignorantia est status mentis, in quo obiecti cognitione caret (L. 396). Qui itaque idearum seu convenientiam, seu discrepantiam non percepit, in ignorantia versatur, saltem partiali. Atqui cum ignorantia hac consistere potest iudicium. Possunt enim homines ex praesumptione iudicium ferre de iis quae ignorant, nempe de iis, quae utrum conveniant, nec ne, non perceperunt.

2.° Dubium est suspensio intellectus inter utramque contradictionis partem (L. 397). At profecto non perceptionis suspensio est, sed alterius actus, qui perceptionem ex se praerequirit, videlicet assensus. Hinc quum dubium, in quo versamur, significare volumus, dicere solemus: *non video quid sit mihi sentiendum; nescio cui parti assentiar, quia neutrius veritatem*

apprehendo, ut par esset, ad assensum adhibendum. Quis autem dixerit: *non video, quid sit mihi apprehendendum;* aut: *nescio quam partem percipiam?* Notabis quoque iterum in expressione dubii, quod supra statuimus (477, 10): apprehensionem non ut iudicium ab hominibus haberi, sed ut iudicii motivum.

3.º Opinio est assensus intellectus, cum formidine tamen de opposito, et haesitatione quadam (L. 398). Opinio autem est iudicium. Ergo iudicium non apprehensio est, sed assensus. Ac si quis assereret, assensum ipsum, ab apprehensione non differre, inferemus, opinionem a dubio positivo non distingui, ac proinde iudicium non esse: in dubio enim positivo mens tam unam partem quam alteram apprehendit cum formidine et haesitatione.

4.º Certitudo demum habetur, quum mens obiecto firmiter adhaeret. Certitudo autem profecto est iudicii firmitas. Igitur primo, iudicium est adhaesio mentis. Deinde mens, quum certa est, obiecto adhaeret, cognito ne, an incognito? Sane cognito. Cuinam vero adhaeret obiecto? Non alteri puto, quam alicui enunciabili, videlicet alicui convenientiae, vel discrepantiae idearum. Adhaeret autem obiecto cognito. Ergo convenientiae vel discrepantiae cognitae, seu perceptae. Ergo convenientiae vel discrepantiae perceptio adhaesionem seu iudicium natura praecedit, ac proinde ab illo differt.

Quod si adhaesionem dicas perceptionem esse, ego duo quaeram abs te: primo quid sit firmitas perceptionis: deinde quid concipere debeam, quum dicis, mentem percipere firmiter convenientiam perceptam.

484. 5.º Postremo apprehensionem convenientiae et discrepantiae a iudicio distingui, aperte colligitur tum ex nominibus, quibus utramque operationem homines significant, tum ex utriusque expressione apud omnes recepta.

Apprehensio et iudicium voces translatae sunt. Cur porro apprehensionis vocabulum primae mentis operationi attributum sit, ex alibi dictis colliges (303, 2.º). Iudicium autem est a iure dicendo. Differt ergo prima mentis operatio ab altera, ut actus, quo aliquid manu arripimus, a iudiciali actu. Cur autem a iudiciali potissimum actu huius operationis nomen genus humanum desumpsit, nisi quia omnes homines experiuntur, se non solum convenientiam aut discrepantiam idearum intelligere, sed etiam, de hac ferre sententiam, quatenus ideae subiecti attribuant quod suum est, nempe praedicatum illi conveniens?

485. Iudicii expressio est propositio, qua unum esse dicitur alterum: *A est B*. Expressio vero perceptionis convenientiae vel discrepantiae, haec est: *res mihi videtur ita se habere*. Quae binae loquendi formulae sunt plane diversae. Quamquam enim altera quoque locutio propositio sit, non tamen dicit rem ita se habere, sed exprimit solummodo iudicium de subiecti statu.

Sedulo porro notandum est, locutionem hanc usurpari, non modo ut rationem reddamus iudicii nostri, sed in eum maxime finem, ut a iudicii expressione abstineamus. Frequenter enim dicimus, rem nobis ita videri, quum optamus, ut ceteri intelligant, apparere quidem nobis motiva sufficientia ad iudicandum, nosque idearum convenientiam vel discrepantiam apprehendere; non audere tamen iudicium ferre et quod percipimus ratum habere. Quomodo possent homines significare manifestius, se apprehensionem a iudicio distinguere?

Cetera, quae afferri possent, missa facio. Haec paullo fusius persecutus sum, ut ostenderem, controversiam hanc minime spernendam esse, sed in totam prope cognitionis humanae theoriam radices suas agere; atque ex diversa eam dirimendi ratione pluribus aliis controversiis non modicam seu claritatem seu obscuritatem affundi.

ARTICULUS II.

Utrum iudicium sit actus intellectus, an vero voluntatis

486. Considerandum secundo, ad quam facultatem iudicium pertineat. Asseruit Cartesius, eiusque sectatores cum Malebranchio constanter docuerunt, iudicium actum voluntatis esse. Quae opinio communi philosophorum sententiae, immo vero humani generis consensioni adversatur.

PROPOSITIO II. *Iudicium non est actus a voluntate elicitus, sed ab intellectu.*

Dicimus iudicium esse actum ab intellectu *elicitum*. Nam nemo inficiatur, et nos etiam in propositione praecedenti hoc supposuimus (481), et magnum esse voluntatis influxum in nostra iudicia et multa iudicia esse actus a voluntate *imperatos*.

487. Probatur propositio.

1.° Actus, queis tendimus in ens sub ratione veri, ad intellectum pertinent, quemadmodum actus, queis tendimus in ens sub ratione boni, ad voluntatem. Verum enim est intellectus obiectum

(387 2.°), ac bonum voluntatis (O. 124.). Atqui iudicium in suum obiectum tendit sub ratione veri. Nam iudicii obiectum formale est enunciabile (L. 144 2.°), non ut bonum, ac nobis conveniens, sed ut rerum est, ac rerum apparet. Ideo enim intellectus, saltem ex se, praedicatum subiecto coniungit, quia hoc est illi conforme (L. 375, 2.°); atque haec conformitas ipsi evidenter manifestatur (L. 683). Ergo.

2.° Iterum, terminus actuum intellectus est ens in ipso intellectu exprimendum: terminus voluntatis est ens in seipso assequendum. Iamvero terminus iudicii est actus essendi obiectivus expressus per affirmationem (L. 153), non autem prosequendus per appetitionem. Affirmatio enim est verbum mentis. Verbum autem aliquid exprimat necesse est. Exprimit vero non rem; sed actum eius, ut dictum est.

3.° Ad haec: in pluribus iudiciis, evidentia coacti, affirmamus id, a quo voluntas abhorret, quodque maxime cuperet non esse; et e converso negamus esse id, quod vellemus esse. Ergo.

4.° Demum, iudicium non esse voluntatis actum, ex ipsa eius appellatione et expressione manifeste colligitur. Iudicii enim actus (484) non est velle aliquid, sed decernere, ut cuique tribuatur quod ipsi debetur. Exprimitur vero iudicium per verbum indicativum *est* (L. 152); quod nullum animi motum in rem nullamque voluntatis affectionem significat: haec enim per alios verbi modos, atque adeo per alias orationis partes significantur.

488. Cartesiani, ut suum assertum suadeant, illud potissimum urgent: iudicium esse assensum quemdam propositae veritati, vel a falsitate dissensum; assensum autem et dissensum idem esse, ac velle et nolle; esse igitur voluntatis actus.

Sed haec argumentatio nullo negotio dissolvitur, *negata minori*. Assensus enim non solum ad voluntatem pertinet, sed etiam ad intellectum: qui duo assensus, licet hoc eodem nomine subinde appellari solent, re tamen omnino discrepant. Assentitur enim intellectus, quatenus verbum affirmationis profert; voluntas vero secundum quod sibi complacet in agendis. Falsum igitur, assensum ac dissensum idem esse semper, ac velle et nolle.

Immo, si proprie loquamur, assensus de solo intellectu dicitur; voluntatis vero actus consensus appellari debet. Audi S. Thomam. « Assentire est quasi *ad aliud sentire;* et sic im» portat quamdam distantiam, ad id cui assentitur. Sed con-

» sentire est *simul sentire;* et sic importat quamdam coniunctio- » nem, ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cuius est ten- » dere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire. Intel- » lectus autem, cuius operatio non est secundum motum ad » rem, sed potius e converso, magis proprie dicitur assen- » tire » (*a*).

489. Subdit Malebranchius, iudicium esse quietem quamdam desiderii sciendi aliquid. Desiderium autem et quies voluntatis sunt.

Resp. *negando mai.* Huius desiderii quies non est iudicium, sed iudicii effectus, qui in voluntate gignitur, partamque ab intellectu cognitionem, et adquisitam iudicii certitudinem consequitur. Voluntas enim veritatis cognitionem ut quoddam humanae naturae bonum appetit, in eaque delectatur, ut de quovis alio bono, quod ceteras hominis facultates perficiat. Potest tamen iudicium aliquo modo ipsius intellectus quies dici; non tamen iudicium omne, sed tantummodo iudicium certum. Non sane quia in intellectu sit desiderium, et desiderii quies, quae delectationem constituit; sed quia per iudicium certum, cessat dubium omnino, comprimiturque omnis suspicio de opposito, quae quasi quaedam intellectus fluctuatio est: cessat item inquisitio de ea re, quae est quidam motus ad veritatem. Si qua igitur est in iudicio quies, ea pertinet ad intellectum, et a voluntatis quiete prorsus differt.

ARTICULUS III.

De iudicii natura

490. Nunc statuendum est, quaenam sit iudicii natura. Id quod exsequemur, nam aliter fieri melius non potest, veterum, ac potissimum S. Thomae, insistendo vestigiis.

Propositio III. *Iudicium est actus, quo mens binos conceptus in unum componit.*

Prob. 1.° ex humanae mentis limitatione ac perfectibilitate. Hoc argumentum explicari clarius non potest, quam ipsis S. Thomae verbis.

» Deus, ita S. Doctor, sicut scit materialia immaterialiter, et » composita simpliciter, ita scit enuntiabilia non per modum enun-

(*a*) *Sum. Th.* 1. 2. p. q. XV, art. 1. ad 3.

» tiabilium, quod scilicet in intellectu eius sit compositio vel di-
» visio enuntiabilium, sed unumquodque cognoscit per simplicem
» intelligentiam uniuscuiusque: sicut si nos, hoc ipso quod in-
» telligimus, quid est homo, intelligeremus omnia quae de ho-
» mine praedicari possunt ».

« Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno
» in aliud discurrit, propter hoc, quod species intelligibilis sic re-
» praesentat unum, quod non repraesentat aliud. Unde intel-
» ligendo quid est homo, non ex hoc in ipso alia, quae ei in-
» sunt, intelligimus, sed divisim secundum quamdam successio-
» nem. Et propter hoc ea, quae seorsum intelligimus, oportet
» nos in unum redigere per modum compositionis vel divisio-
» nis, enuntiationem formando. » (*a*)

Et alibi. « Intellectus humanus necesse habet intelligere com-
» ponendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de
» potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus
» generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed
» successive adquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim
» in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem: sed
» primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei,
» quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde
» intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes
» rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehen-
» sum alii componere, et dividere, et ex una compositione et divi-
» sione ad aliam procedere; quod est ratiocinari. » (*b*)

2.° Iudicium est actus mentis. Ergo conceptum aliquem formet necesse est: omnis enim actus mentis terminum intrinsecum habet, qui eius verbum est, seu conceptus ab ipsa expressus. Iudicium est insuper actus unus et indivisibilis. Ergo uno tantum verbo absolvitur, unum conceptum format. At iudicii materia sunt duo conceptus, sine quibus iudicium esse nequit. Ergo conceptus unus in iudicio ex duobus efficitur: non commixtione certe vel confusione; nam uterque conceptus in iudicii enunciatione distincte ponitur; ergo fit unus compositione.

3.° Iudicium, si verum est, rem exprimit ut est in se, ac per conceptus praedicati ac subiecti eam exprimit. Sed in re, prout est in se, praedicatum et subiectum sunt unum et idem obiectum; idem enim v. gr. est homo, et animal, quod de homine prae-

(*a*) *Sum. Th.* p. I. q. XIV. art. XIV.
(*b*) Ibid. q. LXXXV art. V.

dicatur. Ergo iudicium ex conceptibus praedicati ac subiecti aliquo modo unum efficiat necesse est.

4.° Denique constat, plurimos esse conceptus, qui non uno tantum, sed pluribus iudiciis compositi sunt. Huiusmodi sunt conceptus omnes, quorum notas successivis apprehensionibus intelleximus, sive per experientiam, sive per auctoritatem, sive per scientiam.

Patet ergo quod assertum est.

491. Fortasse obiicies: non omne iudicium compositionem videri; iudicium enim negans non componit conceptus, sed separat, ac proinde potius divisio est; quemadmodum etiam a veteribus appellabatur.

Respondendum, iudicium considerari posse dupliciter, scilicet et secundum se, et secundum obiectivas rationes, quas complectitur. Si primo modo consideretur, ut psychologice considerari debet, semper est conceptuum compositio; semper enim iudicium fit per comparationem conceptuum, semperque uni conceptui conceptum alterum sive positivum, sive negativum adiungit; qua de causa in Logica diximus, iudicium omne negativum ad affirmandi actum reduci (L. 142). Si vero iudicium consideretur secundum rationes obiectivas, quae sunt eius materia, quandoque compositio nuncupatur, quandoque divisio. Compositio quidem, quum res, quarum conceptus comparat, obiective coniunctas esse decernit, divisio vero quum affirmat esse seiunctas.

492. Facile nunc intelliges haec quae subiicimus.

1.° Forma compositionis, quae fit in iudicio, est expressio actualitatis rei. Iudicii enim forma in propositione exhibetur per copulam, cuius proprium est, ut actum per modum actus significet (L. 153). Hinc mens in iudicio rem exprimit, ut aliquem essendi actum ex se propemodum emittentem, et in seipsa recipientem (L. 152).

2.° Hinc perspicies, qua in re verbum, a mente iudicante prolatum, differat a verbo mentis, apprehendentis apprehensione comparativa idearum identitatem vel discrepantiam. Quum enim hanc mens apprehendit, intuetur in uno conceptu habitudinem quam habet ad alteram, eamque habitudinem, ut rem quamdam, et ut aiunt, *in facto esse*, in semetipsa exprimit; quum autem iudicat, eamdem habitudinem exprimit ad modum actus, et ut dicunt, *in fieri*, unumque sic ex duobus conceptum format. Nempe ut alibi diximus (L. 152), apprehensio comparativa repraesentat

identitatem per modum relationis, ut pictor; iudicium per modum actus eam reproducit, ut mimus. Notandum praeterea in iudiciis falsis multo magis utrumque verbum differre, ut in Logica declaratum est (L. 701).

3.° Ex his et illud intelliges: intellectivae facultatis actum non esse solummodo apprehensionem, sive simplicem, sive comparativam, sed etiam apprehensorum compositionem. At poterit ne compositio haec dici cognitio? Poterit sane, si cognitionem latissime sumas pro actu, quo mens aliquod verbum exprimit; non autem si cognitionis nomine apprehensionem intelligas. Hinc vides cognitionem eo sensu acceptam latius patere, quam apprehensionem.

4.° Iudicium est actus reflexus: nam ut ideae comparentur, et ad invicem ordinentur, intellectus in suas ideas reversio necessario requiritur.

5.° Intellectus, quantum est ex se, ad iudicandi actum determinatur ab apprehensione identitatis vel discrepantiae inter ideas.

6.° Rerum determinatarum conceptus formantur primo per iudicium. Nam id quod intellectus in rebus primo concipit, est ratio indeterminata entis: postea vero peculiarium rerum determinationes concipit. Necesse est ergo, ut secundas hasce notiones primae illi coniungat.

7.° Omnes ideae distinctae, iudicium supponunt. Ideae enim distinctae fiunt considerando singillatim obiecti notas, per analysim seu abstractionem, easque iterum coniungendo, ut totum obiectum repraesentent.

ARTICULUS IV.

An omne iudicium sit ex idearum comparatione

493. Sequitur ut videamus, an iudicium omne legitimum idearum comparationem, et identitatis vel discrepantiae perceptionem supponat. Negavit hoc Reidius eiusque schola; cuius opinionem alii quoque philosophi secuti sunt. Quorum sententia est, ut alibi diximus (L. 668), iudicia quaedam primitiva omnibusque communia ex humana mente necessario erumpere, non vi experientiae, aut immediati intuitus, aut ratiocinii, sed quadam naturae instigatione et impulsu, quo ad assentiendum cogimur, etsi cur assentiendum sit, non videamus. Hoc pacto exsistentiam, identitatemque proprii subiecti et corporum exsistentiam, ac ge-

neratim exsistentiam substantiae, realitatem quoque internarum affectionum, et sensuum ac memoriae veracitatem, caussalitatis principium, ac prima principia moralitatis, plurimasque alias fundamentales veritates cognosci, seu potius credi naturae nostrae testimonio: harumque veritatum collectione sensum naturae communem constitui.

494. Propositio IV. *Nulla sunt, aut esse possunt, legitima mentis iudicia, quae sine ulla convenientiae vel discrepantiae praevia perceptione, ex coeco quodam instinctu ponantur.*

Legitima iudicia voco, quae non procedunt ex animi temeritate ac levitate, sed recte et ordinate fiunt, et ut natura intellectus postulat.

Prob. propositio. Nam 1.° coeca haec iudicia humanae mentis naturae prorsus repugnant. Mens enim humana est facultas intelligendi ac ratiocinandi, ad hoc facta, ut a veritate moveatur ad actum; unde etiam quando credit, ideo credit, quia percipit esse credendum. At veritates illae, quas coeco iudicio amplecti dicimur, nullo modo a mente cognoscuntur, aut mentem movent; nam nec immediato patent intuitu, nec ratiocinio inferuntur, nec ita creduntur, ut prius cognosci queat, sive cui credantur, sive cur credendae sint. Ergo coeca haec iudicia mentis naturae nullatenus congruunt.

2.° Eo vel magis, quod eae veritates, quae sunt horum iudiciorum obiectum, vitae intellectualis, moralis ac socialis fundamenta sunt. Nonne absonum videtur, rationem ipsa sua fundamenta intelligere non posse? et quod hinc sequitur, omnem rationalem cognitionem rationali fundamento carere, ac in bruta quadam coactione inniti? Quis sibi poterit in animum inducere, Deum, qui intelligentiam ac rationem homini tribuit, ut veritatem intelligeret, huic intelligentiae ac rationi non esse largitum sufficientes vires, ad prima et fundamentalia humanae cognitionis principia percipienda: ita ut pecudum more compellendi sint homines ad assensum iis adhibendum?

3.° Reidius ad hanc theoriam confugit, ut veritatem obiectivam, et cognitionum nostrarum certitudinem contra Humii et scepticorum conatus tutaretur. Sed theoria haec contrarium potius effectum obtinet; nam et scepticis valida arma suppeditat, et omnia certitudinis propugnacula subruit. Si enim haec enunciata necessitate quadam naturae recipiuntur, anne idcirco vera sunt? Utile est illa credere: sine hac fide societas stare non posset. Esto. Ergone utilitas veritatis norma erit? Aut timor exitii certitudinis

motivum? Natura inquit, me propellit. Quid si in falsitatem te adducat? Nec ad Deum naturae auctorem confugere iuvat. Undenam enim novi, et Deum esse, et me esse a Deo, nisi per hanc fatalem iudicandi necessitatem? Patet itaque, actum esse de cognitionis certitudine, si haec eiusmodi fundamento incumbit. Kantii systema nihil est aliud, quam reidiani instinctus determinatio ac systematica explicatio; nec non conclusionis ultimae in ea latentis deductio, quae est: conceptus iudiciaque nostra obiectivo valore destitui.

4.° Denique et illud notandum est, quo ipsum huius opinionis fundamentum evertitur, nulla nos necessitate premi, ut coecum hunc instinctum admittamus. Etenim eae veritates, ad quas hic instinctus nos propellere deberet, et in se sunt intelligibiles, et ab omnibus, qui ratione utuntur, intelligi possunt.

495. Primo quidem certum est, eas veritates in se intelligibiles esse. Sunt enim vel experimentales, vel analyticae; et quaedam immediate evidentes, quaedam vero quae evidenti ratiocinio ex evidentibus seu principiis, seu factis inferri possunt. Ut enim de exemplis supra allatis (493) tantummodo dicam, exsistentia proprii subiecti est iudicium experimentale immediatum, posito intimo sensu (L. 689, 2°). Corporum exsistentia et sensu et intellectu cognoscitur: ab intellectu autem per ratiocinium, ut supra dictum est (324). Alibi quoque ostendimus, et substantiae exsistentiam (O. 145, seq.) et internarum affectionum realitatem (L. 452), et sensuum ac memoriae veracitatem (L. 500, 591), et caussalitatis effatum (O. 318), et propriam identitatem (190), et primum moralitatis principium, vel immediata evidentia fulgere, vel evidenter demonstrari posse. Ostendimus quoque, falsum esse praecipuum reidianae theoriae fundamentum, substantiam sive propriam, sive corporum externorum, (O. 154, 2°), propriamque caussalitatem sensu nullatenus attingi (O. 274.).

496. Certum deinde est, huiusmodi veritates ab omnibus, qui rationis sunt compotes, non instinctu coeco affirmari, sed ideo affirmari, quia intelliguntur. Nam 1.° quae sunt immediate evidentes, neminem latere possunt, qui primas ideas adeptus sit; ratiocinia vero, quae ceteras demonstrant, obvia sunt et in promptu posita, ut suis locis declaratum est.

2.° His adde, quod occasiones eas veritates apprehendendi quotidianae sunt et obviae. Exercitatio autem ac repetitio actuum et facilitatem et celeritatem gignit agendi. Inde fit, ut homines

in dies magis magisque exerciti, ea iudicia promptissime eliciant.

3.° Ipse speculationis atque institutionis scientificae defectus, quamquam caussa sit, cur quaedam notiones non satis distinctae a rudibus, habeantur, nihilominus hoc habet utilitatis, quod plures amovet difficultates, quae ex ingenii excellentia, ex eruditione, ex alienorum errorum cognitione menti studiis excultae se oggerere consueverunt.

497. Nec obstat illud, rudes vulgaresque homines haec principia distincte exponere, corumque rationem reddere nescire; nec eruditos intelligere, quum principia eadem propriis vocabulis distinctisque enunciant. Etenim exinde solum inferri poterit, homines communiter quasdam veritates confuse percipere, non autem omni earumdem cognitione carere. Sane alia est clara veritatis cognitio, alia distincta (L. 47; 1°, 2°). Clara est, quum et praedicati et subiecti ideas a ceteris mens discernit, agnoscitque eas convenire inter se, non vero discrepare, aut vicissim; ac simul intelligit rationem, qua convenientia haec vel discrepantia constituitur, hanc potius esse, quam aliam quamvis. Cognitio vero distincta adquiritur, quum mens in suas claras cognitiones reflexione rediens, earum analysim instituit, et singula elementa, quibus convenientiae vel discrepantiae ratio constat, singillatim enucleat ac notat. Nemo autem negaverit, primum illum cognoscendi modum sine hoc altero posse consistere; cognitionemque veritatis, quae solummodo clara sit, veram cognitionem esse.

Homines itaque, qui cognitione scientifica carent, quarumdam veritatum evidentiam clare percipiunt, non tamen distincte: v. gr. nemo est, qui non intelligat, quid sit *meum* et *tuum;* sibique *suum esse reddendum;* et rationem cur reddendum sit; videlicet, ut dicere solent, *quia meum est.* Quae vera est eius principii ratio; nec aliam denique afferre philosophi possunt. Sed elementa, ex quibus vis huius rationis consurgit, ut sunt ius in uno, officium in altero, ordo servandus, obligationis moralis radix, aliaque huiusmodi, plerique distincte non percipiunt; ac propterea veritas haec est iis evidens, sed evidentia confusa. Ast haec sufficit, ut mens ad assensum determinetur. Hinc assentiuntur omnes, sed sui assensus rationem explicare nesciunt.

498. Animadvertendum quoque est, plurimas veritates in peculiaribus earum applicationibus, et individuis seu rebus, seu eventibus propemodum obvolutas, plerumque a rudibus intelligi vix autem umquam sub forma universali et abstracta (L. 303);

aut certe non statim sub hac forma intelligi, sed solummodo post tempus magis minusve diuturnum. Ratio est, quia mens non satis exercita in ideas universales et transcendentes difficulter reflexione redit; in ideas vero magis determinatas, ac praesertim in ideas singularium facile se convertere potest; quia phantasmata, quibus in hoc iuvetur, sunt illi magis in promptu. Hinc fit, ut si quaedam evidentia principia, si vocabulis universalibus et abstractis enuncientur, ut plurimum non intelligant; qui tamen concretas eorumdem applicationes primo obtutu percipiunt. Si v. gr. rusticum quempiam ita interroges: estne verum hoc principium: *ordo entium servandus est*? is reponet attonito similis; non intelligo quae dicis. At explica terminos, non definitionibus scientificis, nam has multo minus comprehendet, sed particulari aliqua applicatione; dic ei: *Debemus ne Deo potius obedire, quam homini, si contraria praecipiant?* Promptissima erit responsio: *Deo*. Interroga iterum; quare? non minus prompte subiiciet: *quia Deus homini praestat.*

499. Obiecit Cousinius, iudicia saltem illa, quae circa exsistentiam seu substantiarum, seu modorum versantur, idearum comparatione effici non posse. Huiusmodi sunt illa: *ego cogito: ego sum: corpora exsistunt: Deus est.*

Nam si meum *ego*, ita ille, non quidem exsistens, sed, ut fieri debet, ab exsistentia distinctum cum generali et abstracta exsistentiae idea conferatur, ex collatione hac nil aliud percipi poterit, quam hoc: has ideas se mutuo non excludere; sed mei *ego* exsistentia realis percipi non poterit. (*a*)

500. Respondendum, *negando* quod asseritur. Ad exemplum autem quod attinet, animadvertendum 1.° ideae mei *ego* comparationem non fieri cum idea exsistentiae, sed cum idea *exsistentis:* non enim dicere licet: *ego sum existentia*, sed dicit unusquisque: *ego sum exsistens*, nempe exsistentiam habens.

2.° Sensus intimus me exsistentem mihi renuntiat per modum facti, sine ulla distinctione praedicati a subiecto. Deinde ego intellectus in me obtutum convertens, una apprehensione simplici, unoque conceptu, me exsistentem apprehendo; postea vero analysim adhibens, distincte noto et subiectum *ego*, et attributum *exsistens.*

3.° In iudiciis experimentalibus convenientia praedicati cum subiecto non deprehenditur ex idearum consideratione, sed vi experientiae praecedentis (L. 146). Intelligo enim me cum ali-

(*a*) *Cours de l'Histoire de la Phil.* 23 leçon.

quo exsistente identicum esse, non quia ego sum ego, sed quia prius me exsistentem expertus sum.

Quomodo autem seu corporum, seu Dei exsistentia cognoscatur, supra dictum est (324, 392). Hic tantummodo notandum, utramque cognitionem non immediata apprehensione ab intellectu, sed mediata comparari.

CAPUT XI.

DE FACULTATE APPETENDI

ARTICULUS I.

De appetitu in genere

501. Veniamus ad appetendi facultatem, qua entium intelligentium perfectio absolvitur. Sicut enim cognoscendi vis veritatis nos participes facit, ita vis appetendi bono nos coniungit.

Querendum 1.º quid ea sit.

Ad hoc intelligendum, notandum est, omni enti naturalem esse aliquam inclinationem, qua ad terminum quempiam intenditur, in quo quiescit, quique aliquo modo illius bonum est. Haec vero inclinatio in rebus cognitione carentibus ab externo impulsu, et ab alterius actione determinatur; ut contingit v. gr. in affinitate chimica, vel gravitatione. Sed ea entia, quae cognitione pollent, non solum a viribus physicis moveri possunt, sed etiam motu intentionali (O. 300, 3.º) ab obiectis, quae in eorum apprehensione per sui speciem exsistunt. Prima illa inclinatio appetitus *naturalis* a veteribus appellabatur; haec altera *elicitus*. Patet autem, appetitum naturalem non proprie appetitum dici. Res enim materiales non sponte suum terminum petunt, sed potius ad eum trahuntur, et quamvis ad eum intendantur, et in eo quiescant, non tamen ad ipsam hanc quietem, nec ad termini sui assecutionem tendunt, ut ad bonum suum; videlicet operantur cum fine, sed non propter finem.

Ex his liquet, appetitum de quo loquimur, esse *tendentiam in bonum apprehensum.*

502. Querendum 2.º quotuplex sit appetitus in homine.

Respondendum, appetitum in homine esse duplicem, *sensitivum* et *intellectivum;* quorum primus *inferior,* alter *superior* dici solet, ac proprio nomine *voluntas*. Quod ita S. Thomas pulcherrime demonstrat.

« Necesse est inquit, dicere, appetitum intellectivum esse aliam
» potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia
» passiva, quae nata est moveri ab apprehenso. . . . . . Passiva
» autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem acti-
» vorum et motivorum: quia oportet, motivum esse proportio-
» natum mobili, et activum passivo: et ipsa potentia passiva
» rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est
» alterius generis apprehensum per intellectum, et apprehensum
» per sensum, consequens est, quod appetitus intellectivus sit
» alia potentia a sensitivo. » (*a*)

503. Quaerendum 3.° quodnam sit utriusque appetitus obiectum.

Per se est aliquod bonum cognitum, ut colligitur ex dictis. Et appetitus quidem sensitivi obiectum est bonum illud, quod sensu apprehenditur, quod est voluptas organica, vel aliquid, quod illam affert (65). Appetitus autem intellectivi obiectum est bonum, prouti ab intellectu apprehenditur. Intellectus autem non hanc tantummodo aut illam boni speciem, sed plura diversorum ordinum bona, atque ipsam boni in genere rationem agnoscit. Hinc obiectum adaequatum intellectivi appetitus est id omne, in quo boni ratio utcumque deprehendi potest, videlicet omne bonum.

Dixi per se appetitus obiectum esse bonum: potest enim appetitus etiam circa malum versari, non quidem ratione sui, sed ratione boni, cui opponitur; nec illud appetendo, sed reiiciendo.

504. Quaeritur 4.° sitne appetitus potentia pure passiva.

Respondeo, appetitum, etiamsi a libera voluntatis electione praecisio fiat, esse potentiam partim passivam, partim activam: passivam quidem, quia ab obiecto movetur; activam vero, quia mota agit; atque iterum passivam, quia actionem suam in semetipsa recipit.

Movetur porro ab obiecto, non tamen ut a caussa efficiente, sed ut a fine (O. 300, 3.°); quatenus obiectum in cognoscentis facultatis apprehensione exsistens, offert appetitui in semetipso aliquid, cui ipse inclinationem suam naturalem ad bonum applicet.

Operatur vero dum inclinationem hanc suam applicat, et obiecto, prouti in apprehensione fulget, se coniungit, eiusque quasi quadam impressione suum affectum consignat. (*b*) Activa haec

(*a*) *Sum. th.* p. 1. q. LXXX, art. II.
(*b*) Cf. S. Th. *Sum. th.* p. 1. q. XXXVII, art. I.

impressio est terminus appetitivae operationis, ac per eam amans in re amata esse dicitur. Haec eadem se habet ad appetitum, ut verbum ad intellectum. Quae proinde de verbo diximus (376), huic applicanda sunt, proportione servata.

De mali odio seu fuga eadem dicenda sunt; nisi quod circa malum apprehensum appetitus operatur, non ei se coaptando, sed ab eo recedendo.

505. Ex dictis colliges, facultatem appetendi a cognoscendi facultate multipliciter differre.

Nam 1.º haec obiectum ad se trahit, illa se trahit ad obiectum; unde haec quieti, illa motui assimilatur, et quemadmodum haec apprehensiva dicitur, ita illa expansiva dici meretur.

2.º Facultas apprehensiva novum quemdam exsistendi modum obiecto tribuit in seipsa: appetitiva autem vis obiecto in alia facultate exsistenti, quasi extra se egrediens, se coaptat.

3.º Obiectum in intellectu exsistens perfectionem quamdam ab illo adquirit, vel etiam imperfectionem; prouti nobilius est esse rei in intellectu, quam in seipsa, vel e converso. Contra autem voluntas perfectionem ab obiectis imperfectionemve accipit; bona enim fit voluntas, quae bonum diligit, ac mala est, quae inhonesta sectatur.

ARTICULUS II.

De appetitu sensitivo

506. Ut plura paucis complectamur, haec de appetitu sensitivo innuere sufficiet.

1.º Saepenumero, sive ex internis caussis, sive ex quorumdam externorum obiectorum impressione, gignitur in nostris organis intestina quaedam molestia et inquietudo, seu etiam dolor: quae quum experimur, sponte appetimus quae nos ab eo statu eximere possunt, eaque aversamur, quae illum producunt, aut promovent. Molestos hosce status, naturales *indigentias (bisogni)* cum recentioribus appellare possumus: ii vero motus spontanei appetitionis vel aversionis, qui hunc statum consequuntur, appetitus sensitivi sunt actus. Quum vero aliquid agendo, vel ab aliqua actione cessando, et alicuius obiecti assecutione, vel remotione, naturali indigentiae satisfecimus, cessat molestus ille organorum status, ac status alter succedit, organonum texturae atque organicis functionibus apprime congruens, cuius sensus

voluptas dicitur. Sensus v. gr. famis aut sitis est naturalis indigentia: desiderium escarum, seu potus, est motus appetitus sensitivi: saporum gustus, ac sensus ille bonus, qui toto corpore per comestionem diffunditur, est voluptas consequens.

2.° Homo non iis solum indigentiis urgetur, quae ex animalis naturae conditione dimanant, sed pluribus quoque aliis, quae rationis apprehensionem consequuntur. Hinc eius quoque appetitus sensitivus ad plura se porrigit; quorum quaedam ad sensibilia bona revocantur, ut deliciae, commoditates, divitiae; quaedam sunt bona intelligibilia, ut honor, scientia, Deus; in quae appetitus quoque sensitivus suo modo tendere potest, *propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum,* ut loquitur S. Thomas (*a*).

3.° Celeberrima est et perantiqua appetitus sensitivi divisio in duas quasi partes, quarum altera *concupiscibilis,* altera *irascibilis* audit. Illa est inclinatio simplex ad prosequendum ea, quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum quae molesta sunt; haec vero est inclinatio ad resistendum iis omnibus, quae convenientia impediunt, aut impugnant, vel molesta ingerunt. Propterea ipsa est quasi primae propugnatrix; eiusque obiectum dicitur esse bonum *arduum,* quia scilicet eo tendit ut contraria superet.

4.° Varios appetitus sensitivi actus Graeci πάθη, Latini *motus animi, perturbationes, affectus,* vel etiam *passiones* appellarunt. Horum actuum differentiae a diverso modo, quo appetitus obiectum ab appetente considerari potest, desumuntur: nam pro apprehensionis diversitate diversi motus in appetitu exsurgunt.

Appetitus obiectum est bonum prosequendum, et malum fugiendum: utrumque, secundum se et absolute, ad concupiscendi vim pertinet; prouti vero difficultatibus impeditur, ad vim irascendi. Praeterea tam uni vi quam alteri seu bonum seu malum offerri potest, vel ut futurum, vel ut praesens.

Si itaque concupiscenti vi bonum absolute exhibetur, hoc gignit in ea *amorem,* qui est coaptatio quaedam appetitus ad bonum, seu complacentia in illo. E converso malum absolute consideratum excitat *odium,* quod est amoris contrarium.

Bonum futurum eum motum producit, quem dicimus *desiderium:* malum autem *fugam,* seu *abominationem.*

Denique quum bonum iam possidetur, appetitus in eo quie-

(*a*) *Summ. th.* 1. 2. p. q. XXX. a 1, ad 1.

scit: quae quies *delectatio* dicitur vel *gaudium*. Malum ex opposito, quum praesens opprimit, *tristitiam* producit.

Quum autem boni futuri assecutio difficilis est, difficultates vel apprehenduntur ut superabiles, vel ut insuperabiles. Si primum, elevatur vis irascendi motu illo, quem nominamus *spem*; si alterum, *desperatione* deprimitur. Itemque quum malum futurum ita apprehenditur, ut eius quidem fuga difficilis sit, vitari tamen ipsum malum possit, insurgit in illud appetitus eo motu, quem dicimus *audaciam*, quum vero futurum malum inevitabile aestimatur, appetitus *timore* corripitur, et ab impugnando malo desistit.

Demum quum bonum difficile adipiscimur, nullus gignitur actus, qui vis irascendi sit proprius, sed sequitur solum in vi concupiscendi delectatio. Sed quum malum illatum est, si ultio possibilis esse apprehendatur, appetitus *ira* movetur, anhelans proprii mali caussae malum inferre. Si vero impossibilis ultio appareat, tristitia quae animum gravat, *deiectio* appellari solet.

Ex his liquet, actus appetitus praecipuos hos enumerari: amorem et odium; desiderium et fugam; spem et desperationem; audaciam et timorem; delectationem, tristitiam, iram.

5.° Passionum nomine, aliquando veteres, et recentiores communiter, non motus appetitus quoscumque significant, sed hos motus, ut recessum a rationis regula includunt; neque motus tantum, sed habitus iuxta eos operandi. Brevi passionum nomine ipsos vitiorum habitus intelligunt. Hoc pacto explicandi sunt auctores, quotiescumque passiones esse malas affirmant. Passiones enim, ut sunt meri appetitus actus, physice quidem bonae sunt, ethice autem nec bonae nec malae.

6.° Appetitus sensitivi subiectum est compositum ex anima et corpore; radix autem anima. Sane in anima tantummodo appetendi principium esse posse in comperto est. Sed non est manifestum minus, appetitus sensitivi actus cum aliqua organorum immutatione esse coniunctos. Organum porro, saltem princeps, in quo appetitus sensitivus exseritur, esse videtur cor; quod etiam communis loquendi ratio passim significat.

7.° Varia corporis constitutio, organorumque status, et organicarum functionum modus, immo vero aetas, sexus, nutritio, aliaque huiusmodi, ad certos quosdam appetitus sensitivi actus, diversos homines, seu promptiores, seu tardiores efficiunt: et vicissim hi actus, maxime si in habitum transeant, in totam organicam oeconomiam summopere influunt.

8.° In homine appetitus sensitivus intellectivo subditur, mediante ratione. Ratio enim imaginationem movere ac dirigere potest; et per eam appetitum instigare vel coercere. Sed animadvertendum est cum Aristotele (*a*) imperium hoc rationis in appetitum non esse *despoticum*, sed *politicum*. Dicitur autem imperium despoticum, quo quis principatur servis, qui in re nulla resistere hero possunt, prout instrumenta resistere nequeunt artifici. Imperium vero politicum est illud, quo rex civibus praeest, qui licet obedire tencantur, aliquo tamen modo renuere possunt. Sic itaque ratio appetitui praeest, ut appetitus renuere queat eius imperio, ac reniti. Appetitus enim, et ipsa imaginatio, a corporis qualitatibus ac dispositionibus non parum dependent; quae rationis imperio non subiacent.

ARTICULUS III.

De appetitu intellectivo seu voluntate

507. Nunc de nobiliori hominis appetitu, qui ratione regitur et proprio nomine voluntas dicitur. De qua tria quaeremus: primo de eius obiecto, secundo de eius actibus: tertio de arbitrii libertate, qua gaudet.

Omne bonum voluntati appetibile esse posse supra statuimus (503). At quaeritur ulterius, an solummodo bonum sit voluntatis obiectum, ita ut etiam malum, qua tale, ab ea numquam appeti possit. Videtur enim quandoque quorumdam voluntas in ipsum malum ferri. Quaeritur deinde, an bonum, quod voluntas appetit necessario ipsius appetentis bonum esse debeat.

508. Propositio I. *Voluntas solummodo bonum appetere potest; videlicet id solum, quod, ut aliquo modo bonum, apprehenditur.*

Sane 1.° appetitus omnis est generalis quaedam naturae inclinatio, quae applicari non potest, nisi illi proponatur aliquod obiectum, quod sub generali ratione, ad quam natura tendit, contineatur. Iamvero impossibile est, ad bonum et malum indifferenter naturam nostram inclinari. Secus enim inclinaremur ad omne bonum, et ad omne malum, quod est intimo sensui et experientiae contrarium; ac praeterea nullum amplius obiectum voluntatem movere posset motione illa indeliberata, quam

(*a*) *Polit.* I, c. III.

voluntas, ut potentia passiva, requirit (504): etenim proposito quocumque bono, et ab hoc, et ab eius opposito aeque moveremur; binae autem motiones aequales et oppositae sese invicem eliderent.

Naturalis ergo voluntatis tendentia est in solum bonum. Ergo non potest applicari nisi iis obiectis, in quibus aliqua boni ratio fuerit apprehensa.

2.° Finis, propter quem natura appetitivam vim quibusdam entibus attribuit, est eorum perfectio: natura enim non poterat intendere, ut entia per appetitum evaderent imperfectiora. Necesse est ergo, appetitum ferri in ea solum, quae aliquo modo subiecto convenientia sunt. Quae autem subiecto convenientia utcumque sunt, bona sunt. Ergo.

3.° Idipsum denique inductione demonstratur. Quaecumque enim appetimus, ideo appetimus, quia ea aliquo modo bona esse putamus; esto ea bona vera non esse. Unde qui aliquid appetunt, quod vel sibi vel alteri malum est, hoc ideo appetunt, quia aliquam boni rationem in eo positam esse putant; ut patet in iis, qui illatas sibi iniurias ulciscuntur, malum alteri inferendo, aut illicita patrant, ut sensibile aliquod bonum assequantur. Iique ipsi, qui sibi violentas manus inferunt, atque appetunt non esse, hoc ipsum appetunt sub boni ratione. Cum enim felicitas sita sit in carentia mali, et in boni possessione, quando bonum adipisci desperant, existimantque malo se carere non posse quoad vivunt, hanc saltem beatitatis partem arripiunt, ut vitam deserant, et a malo se liberent.

509. Propositio II. *Bonum omne, quod appetitur, est semper aliquo modo ipsius appetentis bonum.*

Propositionem hanc ita probat Suaresius; ac satis erit eius verba recitare.

» Quod appetimus vel est bonum proprium, vel alterius. Si
» proprium, habetur institutum. Alterius autem bonum non ap-
» petimus, nisi vel quia in actu appetendi rationem aliquam boni
» proprii invenimus, vel certe quia cui tale bonum appetimus,
» aliquo modo ad nos pertinet, sive unus nobiscum est aliqua-
» liter. Nam aut creatura est, aut creator. Si creator, eatenus illi
» bonum volumus, quatenus ipse Deus est universale bonum
» rerum omnium, atque adeo nostrum. Et hac de caussa cha-
» ritas magis Deum amat, quam amantem, quia in Deo includi-
» tur bonum ipsius amantis, tamquam in fonte atque origine.
» Si vero est creatura, volumus illi bonum, vel quia amicus est,

» vel quia propinquus, vel quia homo, in quo bonitatem nostrae » naturae consideramus. Quod si non sit creatura rationalis, bonum ei optamus, quia vel ad nos attinet, vel quia aliqualiter » in natura est nobis similis . . . . Horum caussa inde » sumitur, quia licet ratio boni non respiciat hunc vel illum, » tamen ratio appetibilis ab hoc vel illo includit, quod bonum » eius sit; nam appetitus est inclinatio quaedam ad propriam » perfectionem tendens. Neque hoc destruit communem divisionem amoris in amicitiam, seu benevolentiam, et concupiscentiam. » (a)

510. Quod ad actus voluntatis attinet, certum est actus omnes, qui a sensitivo appetitu eliciuntur, ab ipsa elici posse; diversa tamen ratione. Ab appetitu enim sensitivo eliciuntur cum organica aliqua immutatione (506, 6.°); a voluntate vero independenter ab organis. Praeterea voluntas fertur in finem, ut in finem, et in media, ut in media; intellectus enim et eam bonitatis rationem agnoscit, quae propria est finis, et eam quae propria mediorum est.

Atque haec est actuum voluntatis prima divisio. Alii sunt circa finem, alii circa media. In qua divisione duo notanda sunt.

511. 1.° In omni suo actu voluntas in finem tendit. Nam finis propter se intenditur, media vero propter finem. Itaque quum voluntas in finem, qua talem, fertur, non tendit in ipsum propter aliud, nec cum ipso aliquid aliud appetit. Quum autem fertur ad media, ad ea non fertur, nisi quatenus in finem fertur. Unde id quod in eis proprie vult, est finis.

2.° Fines subordinati sunt proprie media ad alios fines, ac demum ad finem simpliciter ultimum (O. 297; 298, 1.°). Quum ergo voluntas in fines subordinatos intenditur, vult in eis finem ultimum. Ultimus autem hominis finis est felicitas. Quidquid itaque homo velit, semper felicitatem suam implicite vult.

512. Actus, quos voluntas circa finem exercet, sunt *amor* et *desiderium*, eoque obtento, *delectatio*. Circa media autem, ut media sunt, *electio* et *usus*. Electio, ex mediis ab intellectu propositis, unum aliquod ceteris praefert; usus applicat varias animae potentias ad operationes, quae ad exsecutionem necessariae sunt. Atque hinc est altera divisio actuum voluntatis in *elicitos* et *imperatos*.

Notandum quoque, si medium quodpiam, quod respectu alio-

(a) *De anima* Lib. V. c. II. § 7.

rum mediorum rationem finis habeat, ut finis consideretur, posse voluntatem illud desiderare, et in eo delectari.

ARTICULUS IV.

De humanae voluntatis libertate

513. Nobilissimum humanae voluntatis attributum est physica libertas, in qua potissimum entis intelligentis dignitas sita est, et perfectio maxime splendescit. De hac iam dicendum. Ac primo genuina eius notio tradenda, qua in re non pauci erronee senserunt; deinde eius realitas asserenda est.

Principio statuendum, duplicem esse voluntatis libertatem, aliam *a coactione*, aliam *a necessitate*.

Libertas a coactione est *immunitas ab omni vi extrinsecus illata, contra voluntatis propensionem.*

Libertas a necessitate est *immunitas ab intrinseca determinatione ad unum.*

Manifestum per se est, nihilominus notandum sedulo, duo haec inter se differre, ut vis illata extrinsecus a naturali necessitate diversa est.

514. Libertas a necessitate dici quoque solet *libertas indifferentiae, libertas electionis, liberum arbitrium,* et proprio nomine *libertas.* Caussa vero, quae hac libertate gaudet, ut ex eius notione colligitur, ea est, *quae positis omnibus ad agendum requisitis, potest agere et non agere.*

Libertas porro indifferentiae triplex est:

1.ª dicitur libertas *contradictionis,* seu *quoad exercitium;* et in eo consistit, quod caussa, positis omnibus ad agendum requisitis, sit indifferens ad duo contradictoria, quae sunt *agere* et *non agere.* Hoc pacto voluntas potest volendi actum ponere, et non ponere.

2.ª dicitur libertas *contrarietatis,* per quam caussa indifferens est ad duos actus contrarios, uti sunt in voluntate velle aliquid, et idipsum nolle actu positivo repulsionis.

3.ª dicitur libertas *specificationis,* qua caussa indifferens est ad actus specie diversos, uti sunt velle ambulare, velle studere, velle comedere.

515. Ex dictis inferes 1.° actionem, etsi non coactam, posse adhuc necessariam esse.

Inferes 2.° discrimen *spontanei* a *voluntario,* et a *libero.*

Spontaneum est id omne, cuius principium in agente est. Huiusmodi sunt omnes actus immanentes. Spontaneum coacto opponitur.

Voluntarium est id, cuius principium est inclinatio agentis, ex cognitione finis. Huiusmodi sunt omnes voluntatis actus, sive necessarii sint, ut est appetitus boni in genere, vel felicitatis; sive non necessarii, ut est lectio, vel deambulatio.

Liberum est voluntarium, quod non est ex natura voluntatis determinatum ad unum.

Hinc perspicis, spontaneum voluntario latius patere, et voluntarium libero.

516. Quoniam libertas a necessitate ea est de qua disputamus, eius notio accuratius est illustranda.

Quum hominem aliquid libere agere dicimus, v. gr. ultionem de aliquo sumere, sane intelligimus, eum potuisse non agere, vel aliter agere si voluisset. Quomodo autem factum est, ut potius agere quam non agere, et hoc potius quam aliquid aliud agere voluerit? Sane in primis, quia bonum suum, tamquam ultimum finem, intendit (511, 2.°). Deinde, quia media quaesivit, quae in adiunctis, in quibus versabatur, ad hunc finem assequendum essent idonea; et cum ipsi duo bona, quae media ad hunc finem essent, in mentem venirent, videlicet bonum honestum mansuetudinis et veniae, et bonum delectationis ex vindicta sumendae, bonum hoc alterum prae illo elegit; hinc quaesivit iterum media ad hunc finem idonea, et ex pluribus mediis, quae ratio excogitavit, unum aliquod elegit, quod ad finem intentum iudicavit opportunius, illudque exsecutioni mandavit.

517. Itaque liberi actus elementa sunt haec:

1.° *Intentio finis ultimi*, ex qua omnis deliberatio et electio procedit; quemadmodum ratiocinatio omnis, omnisque conclusio ex principiis per se evidentibus deducitur. Quicumque alii fines a voluntate intenduntur, huic subordinantur, et propter ipsum intenduntur.

2.° *Consilium, seu deliberatio.* Quum voluntas aliquem finem appetit, intellectum applicat ad media investiganda, si haec iam intellectus ultro non offerat. Intellectus autem, si tanti valet, in principiis vel factis sibi cognitis haec media reperit, eaque ponderat, eorumque seu utilitatem, seu difficultatem demonstrat; ac denique iudicat, quodnam ex iis, in adiunctis praesentibus, ex hoc vel illo motivo ceteris praeferri mereatur. Consilium itaque est operatio intellectus, et rationis.

3.° *Electio.* Voluntas ex mediis, quae intellectus iudicat eligi posse, unum aliquod ceteris praefert, vel certe, si unum dumtaxat medium, ut eligendum, ipsi offeratur, hoc acceptat et intendit, vel secus.

4.° *Exsecutio,* videlicet applicatio facultatum ad agendum id, quod voluntas agendum esse constituit. Fit autem applicatio haec ex imperio rationis, ita tamen ut movendi virtus, quae in eo est, ex praecedente voluntatis actu dimanet. Ad exsecutionem autem libertas a coactione requiritur.

518. Statuamus nunc ubi sit libertas, ubi non sit.

Propositio III. *In ultimi finis intentione libertas non est.*

Nam 1.° Omne contingens ad aliquid, quod necessarium sit, ultimato reducitur; et omne id, quod ex natura dimanat, in natura ipsa fundamentum habet. At liber actus contingens est, et ex natura agentis dimanat. Ergo in aliquo, quod necessarium sit, et ad naturam ipsam pertineat, fundetur oportet. Hoc autem nihil aliud esse potest, quam ultimi finis, i. e. felicitatis appetitio: in omnibus enim, quae libere agimus, felicitatem quaerimus (511, 2°). Ergo ultimi finis intentio necessaria est, et ad naturam pertinens.

2.° Quemadmodum Aristoteles dixit, *sicut principia se habent ad speculabilia, ita finis ad operabilia* (*a*). Nempe, agenda per liberos actus ita ad finem ultimum comparantur, ut conclusiones ad prima principia; atque intellectus ad rationem est idipsum, quod finis appetitio ad libertatem. Quemadmodum enim omnes conclusiones vi principiorum intelliguntur, ita omnes liberae operationes propter finem fiunt. Sed intellectus primis principiis necessario adhaeret. Ergo voluntas quoque finem ultimum necessario appetit.

3.° Demum liberum est illud solummodo, quod in deliberationem aliquando adduci potest. Sed ultimus finis, seu felicitas, numquam in deliberationem adduci potest. Nemo enim dubitat, an ipsi conveniat felicem esse, nec ne.

519. Notandum vero 1.° hoc quod de ultimo fine dicimus, de finibus subordinatis dici non posse: hi enim libere appetuntur, ac propter finem ultimum (511, 2.°); suntque veluti principia particularia alicuius scientiae aut demonstrationis, quae alterius seu scientiae, seu demonstrationis conclusiones sunt.

2.° Voluntatem quoad finem ultimum, carere solum libertate

(*a*) *Phys.* II text. 89.

contrarietatis seu specificationis; non enim potest felicitatem odisse, aut aliquid aliud appetere, ipsa neglecta; non autem carere libertate contradictionis: quemadmodum enim homo potest de felicitate actu non cogitare, ita potest quoque felicitatem non velle actu.

520. Propositio IV. *In actibus intellectus consiliantis et iudicantis nulla est intrinseca libertas.*

Libertas intrinseca est, quae inest ipsi potentiae, quae dicitur libere agere; extrinseca vero, quae uni potentiae tribuitur, quia ab aliqua alia potentia intrinsece libera movetur ad opus. Ita v. gr. ambulare, aut aspicere sunt liberi actus.

Intellectum autem in nullo suo actu intrinsecus liberum esse, est prorsus manifestum. Non enim agit intellectus, nisi vel ab obiecto ad agendum determinetur, vel ex voluntatis imperio. Itaque et cognitio boni, et mediorum inquisitio atque inventio et motivorum apprehensio, et iudicium de eo quod agendum sit, intrinseca libertate carent, ac solummodo liberi esse possunt, si a voluntate libera imperentur.

521. Propositio V. *Exsecutio quoque intrinsecus libera non est.*

Opinatus est Lockius, voluntatem esse solummodo facultatem qua una actio alteri praeferri posset; libertatem autem esse facultatem a voluntate distinctam, videlicet facultatem agendi iuxta mentis electionem; unde conclusit, quaestionem illam: utrum voluntas libera sit, ridiculam esse, aeque ac hanc alteram: utrum virtus sit quadrata (*a*). Quae quidem Lockius fortasse commentus est ex ignorantia eorum, de quibus disputabat, et ex confusione idearum, qua passim laborare se ostendit. At si eius sententia presse accipiatur, est penitus absurda.

Nam 1.° confundit libertatem a necessitate cum libertate a coactione, et libertatem intrinsecam cum extrinseca et derivata.

2.° Si tota hominis libertas revocatur ad facultatem agendi iuxta voluntatem, concludendum erit, libertatem modo esse in nobis, modo non esse. Nam frequenter multa nobis occurrunt obstacula, quibus ab agendo prohibemur, frequenter quoque media ad agendum necessaria non suppetunt.

3.° Actiones, quae coactae sunt, liberae numquam dicendae essent; atque in voluntatis electionibus nulla esset moralitas; moralitas enim in libertate fundatur: quae duo falsa sunt, et absurda.

(*a*) *De hum. intellectu* Lib. II. c. XXI.

522. Propositio VI. *Libertas ibi solum est, ubi habetur voluntatis electio.*

Consequitur ex dictis, argumento exclusionis. Praeterea probari sic potest. Omnis potentia, quum agit, aliquo modo ad actum determinatur. Determinatio autem ad actum vel ab ipsa naturae inclinatione dimanat, vel in elicita inclinatione agentis sita est. Sed actus potentiae formaliter liberae ex naturae inclinatione determinari nequit: natura enim liberi agentis indifferens est ad agendum, vel secus. Ergo ex elicita agentis inclinatione determinetur oportet. Non autem ex inclinatione elicita ab aliqua alia potentia, quae in eodem agente sit: potentia enim, quae sic determinatur, non est formaliter et intrinsece libera, sed imperative et extrinsece (520); nec movet illa se, sed movetur ab alio. Ergo actus potentiae formaliter liberae, inclinatione ab hac ipsa elicita, determinandus est. Potentia autem, ad quam pertinet elicita inclinatio, est appetitus, seu voluntas (501). Ergo solummodo voluntatis actus possunt esse formaliter liberi.

ARTICULUS V.

De libertatis natura

523. Cum libertas in voluntatis electione consistat, ut libertatis analysim expleamus, tria inquirenda supersunt: 1.° quaenam obiecta electioni voluntatis subiiciantur: 2.° an electio feratur semper in id, quod ut melius apprehenditur: 3.° an ad electionem, practicum intellectus iudicium necessario praerequiratur.

524. Propositio VII. *Nec finis ultimus, nec bonum in genere electioni subiiciuntur.*

Prima pars immediate consequitur ex propositione III (518).

Pars altera duobus modis intelligi potest: nempe 1.° quod voluntas ea solummodo eligere possit, quae aliquam boni rationem prae se ferant, malum autem, qua tale, eligere non possit: 2.° quod bonum in genere consideratum reiicere nequeat.

Primum autem ex dictis (508) colligitur. Nam solummodo quod bonum sit, appetibile est. Itaque si quid appetit voluntas, etsi non necessario, sed libere illud appetat, hoc semper aliquod bonum erit.

Alterum non est minus evidens. Bonum enim in genere spectatum nullam in se mali rationem continet. Ergo erit quidem voluntas libera ad illud actu appetendum, vel non; at si actum

aliquem circa illud exerceat, hic odii actus esse nequit, sed actus amoris sit oportet.

524. Propositio VIII. *Bonum infinitum intuitive cognitum necessario diligitur: in praesenti tamen vita, eius dilectio electioni subiacet.*

Prima pars patet ex eo, quod bonum infinitum, quod est Deus, humanae beatitudinis obiectum est. Homo itaque in Deo intuitive cognito suam beatitudinem assequitur. Quemadmodum ergo voluntas beatitudinem non potest non appetere (518), ita quoque Deo intuitive cognito inhaereat necesse est.

Ratio alterius partis est, quod obiectum ita movet, ut apprehenditur. Nos autem in hac vita Deum intuitive non cognoscimus, sed solum per argumentationem, et conceptibus analogicis: nec in Deo ita cognito beatitudinem nostram reperimus. Hinc eius bonitas, licet in se infinita, ex nostrae cognitionis imperfectione vim non habet, ut appetitum nostrum ad se necessario trahat; ac propterea cum bonis finitis, quorum experimentalem cognitionem habemus, in comparationem adduci potest, atque adeo illis posthaberi.

525. Ex his infertur 1.° electionis obiectum esse bona finita, et bonum infinitum, ut a nobis modo cognoscitur.

2.° Non modo bona vera, quaeque recto rationis iudicio probantur, sed etiam bona apparentia, quae ex falso iudicio bona putantur, eligi posse.

3.° Hinc libertatem omnem vel obiecti vel subiecti imperfectionem supponere, nempe vel finitam bonitatem in obiecto, vel limitatam aut falsam cognitionem in subiecto.

526. Propositio IX. *Electio non fertur necessario in id, quod ut melius apprehenditur.*

Sententia, quam hic impugnamus, Leibnitzii eiusque scholae doctrina est; quam alii quoque sequuntur. Iuxta hos ratio sufficiens appetitionis aut fugae est seu boni seu mali repraesentatio; ita ut, positis duabus repraesentationibus, altera boni maioris, altera boni minoris, voluntas in bonum maius suo pondere inclinetur; positis vero repraesentationibus bonorum aequalium, in neutrum inclinari possit, nisi aliqua alia ratio, licet exigua, aliunde accedat, et aequilibrium tollat. Libertatem vero in eo sitam esse, quod in nostra potestate sit, consultationem instituere circa motiva, quae ad volendum impellunt; neque solum oblata motiva accuratius considerare possimus, sed etiam ab iis mentem avertere, ac nova conquirere.

527. Probatur propositio. 1.° Si haec sententia: *voluntas necessario determinatur ad id, quod ut melius apprehenditur*, ita accipiatur, ut sonat, libertas omnis evidenter destruitur. Si enim electio ferri nequit, nisi in id, quod melius esse iudicatur, electio amplius non est, sed naturalis determinatio ad unum.

2.° Fere nihil est, quod sub diverso aspectu consideratum, apprehendi non possit, ut melius simul et ut minus bonum; non quidem absolute, quod certe adversarii non requirunt, sed secundum quid. Bonum enim secundum sensum est melius sensui, quam bonum rationis; et vicissim bonum rationis huic est melius, quam sensui. Ex bonis quoque rationis, alterum melius est respectu unius finis, alterum melius respectu alterius. Itaque quod eligitur fere semper apprehenditur et ut melius, et ut minus bonum, secundum diversos respectus.

3.° Iudicium, quo aliquid ut melius apprehenditur, vel est necessarium, vel liberum. Si necessarium est, nulla est libertas. Si liberum, vel hoc iudicium habitum fuit est ut melius, antequam poneretur; vel secus. Si hoc alterum dicatur, actum liberum habemus, quem boni melioris apprehensio non determinavit. Si dicatur primum, redibit quaestio, donec pervenias ad aliquem liberum actum, qui non fuerit a boni melioris apprehensione determinatus.

4.° Demum naturae voluntatis repugnat, ut ad bonum finitum, licet hoc ut melius apprehendatur, necessario feratur. Nam ex duobus bonis finitis, quae voluntati proponantur, neutrum ex se est illi necessario appetibile: neutrum enim est finis ultimus. Ergo voluntas utrumque potest non velle. Ergo indifferenter alterutrum illorum appetere potest, altero neglecto.

528. Effugium vero illud ad praeviam consultationem, qua Leibnitziani huius doctrinae eruditatem mitigare conantur, nihil proficit.

Nam. 1.° consultatio isthaec cum leibnitzianis principiis consistere non potest. Si enim boni melioris apprehensio sufficiens est volitionis ratio, comprehendi nequit, quomodo illico ac necessario post hanc apprehensionem volitio non sequatur, eaque suspensa manente, tempus suppetat consultandi. Posita enim ratione sufficiente, rationatum necessario ponatur oportet.

2.° Consultatio illa, et attentio ad quaedam motiva, et quorumdam aliorum neglectus, omnia haec, vel sunt actus liberi, vel necessarii. Si sunt necessarii, etiam electio consequens necessaria erit; nulla proinde libertas. Si sunt actus liberi, pro-

fecto a voluntate determinantur, quia intellectus ex se liber non est (520). Hic autem actus liber voluntatis a praevia ne consultatione pendet, an non?

Si non pendet, ecce tibi liberum actum absque praevia consultatione. Non est ergo consultatio praevia, quae liberum actum facit. Hinc absque illa actus sit liber necesse est.

Si pendet, redibit iterum quaestio. Ac si haec nova consultatio necessaria est, libertas periit; si libera, ab alia volitione dependet. Haec quoque volitio vel libera est sine consultatione; vel a tertia consultatione pendet; et hoc pacto numquam finis erit consultationum et volitionum. Itaque vel habetur absurditas processus infiniti; vel admittendus est actus liber absque praevia consultatione.

529. Notanda. 1.° Ratio sufficiens volitionis dupliciter intelligi potest; vel id, ex quo necessario sequatur volitio, vel id quod sufficiens sit, ut volitio eliciatur. Si ratio sufficiens primo modo intelligatur, nulla est huiusmodi ratio quum de voluntate agitur, sive in obiecto, sive in subiecto. Ratio enim sufficiens est caussa cum omnibus requisitis ad agendum. Atqui voluntas, positis omnibus requisitis ad agendam, indifferens est ad contradictoria, ad contraria, ad diversa. Ergo ratio sufficiens volitionis non est id, ex quo necessario sequatur volitio; sed solum id ex quo sequi potest. Atque haec ratio sufficiens est hinc quidem voluntas, cum generali inclinatione ad bonum, inde vero obiectum propositum, quod a voluntate appeti possit ut bonum. Praeter hanc autem rationem sufficientem, necessarium est ut voluntas seipsam moveat. Unde patet, in caussae liberae actibus rationem *determinantem* a ratione *sufficiente* differre.

2.° Aliquando voluntas determinatur ad melius, non quidem vi obiecti, sed vi prioris intentionis, qua ipsa finem sibi propositum, meliori quo posset modo, assequi decrevit.

530. Propositio X. *Ad hoc ut voluntas liberum actum eliciat, necesse non est, ut a praevio iudicio practico determinetur.*

Quaestio haec non exigui momenti est ad veram libertatis naturam intelligendam. Est autem huiusmodi. Cum voluntas sit appetitus rationalis, ratione dirigitur: proinde eius electioni iudicium aliquod rationis praeluceat, necesse est. Quodnam vero sit hoc rationis iudicium, quod ad electionem necessario requiritur, disceptatur. Quidam sentiunt, necessarium esse iudicium practicum, quo voluntas ad alterutram partem prae opposita determinetur; quidam negant, hoc iudicium requiri. Est porro iudi-

cium practicum illud quo intellectus, pensatis omnibus, definit: *hoc esse eligendum.*

Non pauci ex iis, qui primam sententiam amplectuntur, ut libertatem sartam tectam tueantur, aiunt, iudicium ipsum practicum liberum esse: a voluntate enim pendet, inquiunt, ut ad unius partis motiva consideranda intellectum convertat, alterius autem motiva negligat; ac praeterea postquam hoc pacto intellectus iudicavit, potest adhuc voluntas ad neglecta prius alterius partis motiva intellectum reducere, et oppositum iudicium practicum extundere; quod si facere praetermittat, et iuxta primum iudicium operetur, hoc ipso operatio libera est.

Negari nequit, libertatem in tuto esse positam, si iudicii practici necessitas ita intelligatur; at libertatem per haec explicari, hoc enimvero negari potest. Qui enim ita sentiunt, vel nihil explicant, vel in oppositam sententiam dilabuntur; ut constabit ex assertionis supra positae demonstratione.

531. Probatur propositio.

1.° Iudicium illud, quo voluntas ad unum determinari dicitur, vel absolute necessarium est, vel liberum. Si absolute necessarium est, nihil est amplius, in quo exerceatur libertas. Nam et iudicium est necessarium, et voluntatis actus per hoc iudicium necessario determinatur. Si liberum est, an intrinsecus liberum est, an vero extrinsecus ex voluntatis imperio? Primum dici nequit; quia intellectus non est facultas formaliter libera (520, 522). Est ergo liberum ex voluntatis imperio. Si hoc, dic sodes, quomodo voluntas ad hoc iudicium imperandum determinetur. An ab alio fortasse iudicio practico? At si hoc dicas, nullus erit finis huiusmodi iudiciorum. Fateri ergo debes, voluntatem iudicium illud imperare, quin ab alio simili iudicio ipsa determinetur. Falsum itaque, ad liberos voluntatis actus necessarium esse iudicium practicum, quo voluntas determinetur.

2.° Praeclare Suaresius, ex quo praecedens argumentum deprompsimus, ita arguere pergit.

« Iudicium intellectus non movet voluntatem, nisi medio obiecto, » quod proponit: sed obiectum propositum non semper infert » necessitatem voluntati, aut determinat illam ad unum; neque » hoc est necessarium, ut voluntas possit in obiectum tendere. » Ergo nec est necessaria a parte iudicii, immo nec possibilis » talis determinatio.

« Maior probatur, quia vel iudicium movet tantum ratione » obiecti, vel ipsummet ratione sui habet peculiarem efficaciam

» ad determinandam voluntatem. Hoc posterius dici non potest; » tum quia talis efficacia repugnaret libertati voluntatis, ut dictum » est; tum etiam, quia talis movendi modus est alienus a mu- » nere intellectus, qui est illuminare et dirigere, ac regulare » voluntatis operationes: tum denique quia ille movendi modus » est proprius voluntatis, quae in hunc finem peculiariter data » est, ut alias potentias efficienter moveat quoad exercitium. » Ergo non potest fieri, ut intellectus, qui a voluntate efficienter » movetur, vicissim eodem modo illam moveat. » (*a*)

532. Notanda. 1.° Quamquam haec vera sint, nihilominus frequenter contingit, ut voluntas a iudicio practico determinetur. Hoc tamen non fit vi iudicii, aut obiecti propositi, sed vi prioris actus voluntatis, quo ipsa finem aliquem consequi efficaciter intendit. Hac enim voluntate posita, quum intellectus, ad finem assequendum, aliquid omnino faciendum esse iudicat, voluntas ad actum determinatur. In quo, ut patet, determinatur non tam a iudicio, quam a seipsa: neque absoluta necessitate determinatur, sed hypothetica, videlicet si in priori proposito permaneat. Quare si voluntas ab illo recedit, iudicium practicum nullam amplius vim habet. Et ex hoc non raro accidit, ut iudicium practicum potius ad oppositum voluntatem inducat; quando nempe voluntas territa medii necessario adhibendi difficultate, aut turpitudine, finem prius intentum una cum medio reiicit.

2.° Iudicium rationis, quod electionem praecedit ac dirigit, non est iudicum practicum, ut probatum est, sed speculativum. Ad hoc scilicet, ut voluntas aliquid eligat, non est necesse ut intellectus dicat: *hoc est eligendum;* sed solum: *hoc est eligibile;* videlicet medium propositum est utile, omnibusque consideratis, aptum ut eligi possit. Hoc sufficit, ut voluntas idonea fiat ad seipsam determinandam, ut amplectatur illud, vel etiam non amplectatur; quia medium illud, etsi utile ad certum aliquem finem particularem ostendatur, simul tamen ad felicitatem non necessarium iudicatur. Quod de uno medio dicimus, de pluribus dicatur, si plura simul proponantur.

3.° Iudicium hoc speculativum, quamvis ad agendum libere sufficiat, tamen saepe non sufficit ad agendum prudenter. Idcirco si prudenter agere volumus, inquirimus non solum quid eligi possit, sed etiam quid sit eligendum. Sed haec ipsa inquisitio est prorsus libera, et idcirco virtuti deputatur.

(*a*) *Disp Met.* disp. XIX. Sect. VI, § VII.

ARTICULUS VI.

Humanae voluntatis libertas asseritur

533. His, quae praemissa sunt, intellectis, difficile non erit, humanae voluntatis libertatem asserere ac vindicare. Primo de libertate a coactione, tum de libertate indifferentiae.

Propositio XI. *Etsi actus, qui a voluntate imperari dicuntur, coacti esse possint, repugnat tamen, actus a voluntate elicitos esse coactos.*

Propositionem hanc ipsis S. Thomae verbis probabimus.

« Duplex est, sic disputat Aquinas, voluntatis actus. Unus quidem, qui est eius immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle. Alius, qui est actus a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentia motiva.

» Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt, ut imperium voluntatis exsequantur.

» Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. Et huius est ratio, quia actus voluntatis nihil est aliud, quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente: sicut appetitus naturalis est quaedam inclinatio ab interiori principio, et sine cognitione. Quod autem est coactum, vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est, quod sit coactus, vel violentus .... Potest homo per violentiam trahi, sed quod hoc sit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiae ». (a)

534. Propositio XII. *Humana voluntas libertate gaudet indifferentiae.*

Probatur I. ex propria intellectus cognitione, qua voluntati eligenda proponuntur.

Etenim 1.° Cum adaequatum intellectus nostri obiectum sit ens in genere, intellectus noster bonum in genere, ac proinde plures ac diversas boni rationes cognoscit. Ita tamen varia haec bona disparata sunt et opposita, ut quod ad unum eorum assequendum utile est, ad plura alia assequenda nihil conferat, immo vero ad quaedam impedimento sit. V. gr. quaedam conferunt ad bonum honestatis, quae non sunt ad bonam valetudinem utilia, et sensui

(a) *Sum. th.* 1. 2. p. q. VI, art. IV.

molesta accidunt; et viceversa. Unum solummodo est bonum, quod secundum omnem considerationem bonum est, in quo nullus boni defectus, nulla mali ratio apprehenditur, et hoc est felicitas perfecta. Atque idcirco hoc bonum voluntas necessario appetit, ut dictum est (518). At particularia omnia bona secundum varias considerationes apprehendimus simul ut bona, ut non bona, ut mala. Voluntas ergo non potest per huiusmodi cognitionem ad haec bona prosequenda necessario inflecti; sed quemadmodum potest in illa tendere, secundum quod aliqua boni ratio in eis praefulget, ita potest ab iis prosequendis abstinere, secundum quod boni defectum prae se ferunt, atque adeo potest illa aversari, secundum quod accipiuntur ut mala.

2.° Alio modo. Nullum bonum potest ad se necessario volunatem trahere, aut eius capacitatem explere, nisi bonum undequaque perfectum. Nam sicut intellectus bonum undequaque perfectum apprehendit, i. e. felicitatem, ita voluntatis inclinatio naturalis est ad bonum huiusmodi; esto, hominem determinate non cognoscere, in quo obiecto realiter illud reperiatur. Quod si ipse in aliquo obiecto perfectam suam felicitatem se reperire experiretur, hoc certe, quia naturalem voluntatis inclinationem ad se converteret, totamque eius capacitatem expleret, voluntatem ad se necessario traheret. Sed bona quaevis particularia limitata sunt, et a perfecti boni ratione deficiunt: proinde nec naturalis inclinationis sunt proportionatum obiectum, nec capacitatem voluntatis explere possunt. Repugnat ergo, haec bona voluntatem ad se necessario trahere; quemadmodum repugnat, effectum excedere caussae virtutem, et capacitatem infinitam actu finito expleri.

3.° Quaecumque homo appetit, ideo appetit ut sit felix; nam ut saepe dictum est, felicitas est ultimus hominis finis. Iam omnia bona determinata, quae ab homine cognoscuntur, vel sunt in se media necessaria ad felicitatem, vel non sunt. Si non sunt, non potest voluntas ex necessario felicitatis amore ad illa necessario prosequenda determinari. Si sunt, homo necessariam eorum cum sua felicitate connexionem non cognoscit. Nam verum suae felicitatis obiectum, quod est Deus, intuitive et experimentaliter non cognoscit. Quemadmodum ergo hoc summum bonum non necessario appetit (524), ita nec media, quae ad illius possessionem necessaria sunt, necessario potest appetere.

4.° Hoc quod dicimus, egregie confirmatur paritate ab intellectu desumpta. Nam illae solum conclusiones necessarium in-

tellectus assensum extorquent, quae sunt evidentes; quae scilicet cum primis principiis, quibus necessario intellectus adhaeret, necessario connexa cognoscuntur. Quae vero conclusiones evidentes non sunt, sed hinc inde probabiles, etsi ex alterutra parte probabiliores sint, assensum tamen intellectus ex se sibi vindicare non valent; quia earum connexio cum primis principiis non cognoscitur. A pari. Si quae bona cum ultimo fine beatitudinis, ut media necessaria, connexa cognoscerentur, haec voluntatis amorem necessario ad se raperent; quae vero cum ultimo illo fine non cognoscuntur necessario connexa, voluntatis ad se amorem necessario trahere non possunt. Nulla autem bona cum ultimo fine necessario connexa esse homo cognoscit. Ergo. Ita fere S. Thomas (*a*).

535. Probatur II. ex intimo sensu, qui adeo evidenter libertatem nostram nobis testatur, ut frigus, calorem, dolorem, et affectiones alias quascumque.

1.° enim ipsam libertatis radicem sentimus in nobis; quae est intellectus iudicium de re quavis multiplex et varium, ac tale iudicium, quod ad nullam rem appetendam necessitate absoluta nos determinet.

2.° Sentimus in nobis et actus liberos et actus necessarios, ita ut hos cum illis comparare possimus, et quantum inter se differant, deprehendere. Quis enim v. gr. non sentit, felicitatem se longe aliter velle ac deambulationem in horto, ac floris odorem?

3.° Sentimus, nos frequentissime de eligendis deliberare, ac motiva quaerere, ut in unam partem potius, quam in alteram inclinemur: et in rebus gravioribus, intelligimus, adhibendam esse consultationem, ne imprudenter agamus.

4.° Non raro, quum pro neutra parte rationes praeponderant, alterutram eligimus, solum quia volumus; immo in pluribus, quae cum reflexione agimus, consultationem omnem et motivorum considerationem, ut ridiculam dedignamur, ut quum v. gr. agitur de rebus minimis.

5.° Actionum quarumdam nos auctores existimamus, quarumdam non ita, cuiusmodi sunt omnes actus, quos vocamus indeliberatos, aut effectus, qui a nobis non sunt praevisi et aliquam operationem nostram per accidens consequuntur. Hinc de actionibus primi generis, si prospere res acta fuerit, non solum

(*a*) Sum. th. 1. p. q. LXXXII, art. II.

gaudemus, sed etiam nobis ipsi gratulamur, et alias eodem modo nos acturos proponimus; et vice versa, si res male cesserit, non solum tristamur, sed nosmetipsos reprehendimus, et contraria nos acturos statuimus. De ceteris vero ita gaudemus, vel tristamur, ut eas aliis auctoribus laudi vel crimini reputemus, aut casui adscribamus, et nos non prudentes aut imprudentes, sed felices aut infelices arbitremur.

536. Probatur III. ex communi hominum sensu; qui locus est sane infinitus. Praecipua facta indicabo, quae hanc consensionem manifestant.

1.° Libertatis notio apud omnes viget, etiam apud eos, qui libertatem humanae voluntatis negant.

2.° Magnum discrimen agnoscunt omnes inter naturales, seu corporis, seu animi dotes et virtutes morales, inter naturales defectus et vitia, inter actus indeliberatos et deliberatos, inter actus pueri ac dementis et nocentium delicta, inter operationes brutorum et hominis. Unde autem hoc discrimen, nisi ex libertate?

3.° Sunt apud omnes gentes notiones iusti et iniusti, virtutis et vitii, meriti et demeriti, iuris et officii, obligationis moralis, ac legis naturalis. Hae omnes notiones libertatis conceptum includunt, et persuasionem de libero hominis arbitrio.

4.° Eamdem persuasionem ostendunt leges et praecepta, suasiones et consilia, hortationes et preces, laudes ac reprehensiones, promissiones et comminationes, praemia ac poenae. Haec omnia eo spectant, atque eo unice spectare possunt, ut homines ad quaedam agenda moveantur, et a quibusdam aliis deterreantur; essentque absurda prorsus et ridicula, si omnes humanae actiones non ex libertate arbitrii, sed ex ineluctabili necessitate procedere arbitraremur.

5.° Ii ipsi, qui libertatem speculative negant, practice ita suas actiones moderantur, ita erga ceteros homines se gerunt, ut non minus quam ceteros mortales, se de humanae voluntatis libertate firmissime persuasos esse, luculenter ostendant.

ARTICULUS VII.

Difficultates

537. Ut modo innuimus, non defuere philosophi, qui ex falsis principiis argumentando, libertatem humanam inficiati sint. Contra eam pugnarunt Fatalistae, Astrologi, Manichaei, Pantheistae,

Heterodoxi fere omnes postremae aetatis, Materialistae omnes et increduli: quibus accedunt ii omnes, qui libertatem verbis fatentur, re negant, inter quos eminent Leibnitzii sectatores. Post ea quae praemisimus, horum omnium argumenta facile refelli possunt. Referemus breviter, quae memoratu digniora videbuntur.

538. Opp. I. voluntas a principio externo, videlicet ab obiecto moveri debet, ut actu velit. Ergo ab alio determinatur.

Prob. ant. 1.° Est axioma receptum: omne quod movetur, ab alio moveri.

2.° Voluntas ex se est indifferens ad diversa, ut intellectus. Ut ergo intellectus ab obiecto determinatur, ita quoque voluntas.

3.° Secus, ut rationem redderemus volitionum nostrarum, dicendum nobis esset: *volo quia volo,* vel *volo quia possum velle;* videlicet: ratio meae volitionis est vel ipsa volitio, vel eius possibilitas. Utrumque autem absurdum est.

539. Resp. *Dist. ant.* Voluntas ut velit, moveri debet ab obiecto, i. e. allici aliquo modo ab illo, *conc.;* necessario trahi, *subd.;* si sit undequaque bonum, *conc.;* secus, *nego.*

Ad 1.m De generali huius effati veritate in Ontologia dictum est (O. 383). Quod ad voluntatem attinet, *dist.;* voluntas movetur vel ab alio, vel a seipsa secundum quod vult aliud, *conc.;* semper ab alio, *subd.* ut supra. Voluntas, ut diximus (534), a fine movetur necessario; quia vero vult finem, se movet ad ea, quae sunt ad finem; non tamen necessario; quia nullum bonum particulare ab ipsa apprehenditur, ut ad finem necessarium.

Ad 2.m *Dist.* Voluntas est indifferens indifferentia passiva, *nego;* indifferentia activa, *subd.;* quae determinetur ab obiecto ad agendum, *nego;* quae determinet seipsam, *conc.* Nempe voluntas in primis spontaneitate non caret, sed est sui actus principium (515): atque haec est indifferentia non passiva, sed activa. Praeterea ad agendum, non ab alio determinatur, sed excepta ultimi finis appetitione, seipsam determinat, quum obiectum fuerit propositum.

Intellectus vero ad percipiendum determinatur per speciem (368), et ad iudicium ab evidentia percepta. Idcirco nulla est paritas adducta; immo si qua est paritas, ea libertati favet, ut supra diximus (534, 4.°).

Ad 3.m *Concedo* non unam tantum caussalem, sed utramque; *nego* autem, sive primam, sive alteram, ita ut dicitur, intelligendam esse. Prima enim ita explicanda est. *Volo media, et motivum, quo adducor ad ea volenda, est quia volo finem. Volo*

autem fines subordinatos, quia volo finem ultimum: praeter hunc tamen, omnia ita volo, ut possem quoque ea non velle. Altera vero: *volo hoc obiectum, eo illectus motivo, quod hoc obiectum bonum est, et idcirco eligibile.* In quibus, ut vides, nulla est absurditas. Hinc quoque perspicis, caussam, quae in utraque propositione assignatur, non esse caussam efficientem electionis, sed *motivum sufficiens* dumtaxat. Caussa enim electionis efficiens est voluntas sui actus dominium habens (529, 1°).

540. Opp. II. Si duo bona apprehendantur aequalia, voluntas neutrum eligere potest: nam motiva, quae sive ad unum, sive ad alterum appetendum impellunt, se mutuo elidunt. Voluntas itaque si eligeret, sine motivo ageret.

Si vero inaequalia apprehendantur, voluntas ad bonum maius eligendum necessario determinatur.

Nam 1.° voluntas dicitur eligere quod magis placet. Quod autem placet magis, est illud obiectum, in quo maior boni ratio apprehenditur.

2.° Bonum minus, quod boni maioris assecutionem impedit, verum est malum. Voluntas itaque illud eligendo, malum eligeret.

3.° Ageret proinde irrationaliter, nempe sine ullo motivo. Appetitus autem rationalis irrationaliter agere nequit.

4.° Ergo ut in libra lanx maiori pondere deprimitur, ita voluntas a bono maiori determinatur.

541. Resp. ad 1.m partem, *negando* quod asseritur, et rationem additam. Nam bona haec aequalia, quae supponuntur voluntati oblata, vel sunt eiusdem generis, vel diversi.

Si sunt eiusdem generis, motiva, quae ad ipsa alliciunt, binis viribus e diametro oppositis comparari non possunt. Sed comparari potius debent binis viribus ad angulum concurrentibus. Sicut enim binae vires ad angulum concurrentes resolvi possunt in quatuor, quarum binae sint oppositae, et se mutuo destruant, binae vero in eumdem effectum conspirent; ita motiva quibus duo obiecta eiusdem generis et aequalia voluntatem alliciunt, alia ipsam alliciunt ad eam boni rationem, quae in utroque viget; et haec non eliduntur: alia vero alliciunt et intellectum et voluntatem ad unum alteri praeferendum; et haec in conflictu eliduntur. Sed intellectus, qui ex se non iudicat, nisi ab obiecto determinetur, unum alteri praeferre non poterit, voluntas autem, quae seipsam determinat, poterit alterutrum pro lubitu eligere. Neque in hoc sine motivo aget; quia, quidquid eligat, semper bonum eliget amore finis.

Si vero bona obiecta diversi sunt generis, unumquodque eorum est altero maius secundum diversas considerationes (534, 1°). Itaque voluntas semper eligit id, quod aliquo modo maius esse apprehenditur. Unum autem potius quam alterum considerare, est quidem intellectus proprium; sed eius quoque applicatio ad hoc vel illud a voluntate dependet.

Dist. autem 2.m partem. Ex duobus bonis, quae inaequalia apprehenduntur, voluntas determinatur ad id, quod est maius secundum aliquam tantum considerationem, *conc.;* ad id quod est maius secundum omnem considerationem, *nego.*

542. Ad 1.m prob. *Dist.* Voluntas eligit quod magis ipsi placet deliberate, *conc.;* indeliberate, nempe quod ipsam magis allicit, *nego.* Quoniam autem voluntatis deliberatum placitum est ipsa eius electio, propositio obiecta vel huc redit: *voluntas eligit quod eligit;* vel dicit idipsum quod probandum est.

Ad 2.m *Dist.* Bonum minus, per comparationem ad bonum maius, est verum malum; nempe malum respectu unius finis particularis, *conc.;* respectu finis alterius et finis ultimi, *nego.*

Dist. quoque *min.* Voluntas illud eligendo, eligeret malum qua malum, *nego;* ut bonum est, vel saltem quatenus est apprehensum ut bonum, *conc.*

Ad 3.m *Dist.* Voluntas irrationaliter ageret, i. e. ageret absque ratione, *nego;* ageret non ex praescripto rationis, *subd.;* si bonum apparens prae vero eligat, *conc.;* secus, *nego.*

Voluntas semper agit iuxta aliquod rationis iudicium, quae varias boni rationes, ut eligibiles pro finium diversitate, ipsi ostendit. Non tamen semper iuxta honestatis regulam, seu ex praescripto rationis agit. Ratio enim, quamvis plures boni species voluntati commonstret, iubet tamen, ut bonum honestum cuicumque alteri praeferatur. Unde si semper ex praescripto rationis ageremus, illud semper omnibus aliis praeferremus. Nihilominus etiam quum hoc praeeligimus, libere agimus (534, 3.°).

Ad 4.m *Nego paritatem*: quae si aliquid valet, valet solummodo quoad motus indeliberatos, qui cientur obiectorum lenociniis; non vero quoad deliberatos, etiamsi voluntas se inclinet ad id, quod magis eam allicit. Adde et illud: ex voluntate pendere, ut intellectum applicando ad hoc vel illud considerandum, pondus, ut ita dicam, obiecti augeat, vel minuat.

543. Opp. III. Saltem libertas ex intimo sensu non probatur. Nam

1.° Libertas est indifferentia ad actum. Atqui sensus intimus non hanc indifferentiam, sed ipsum actum renuntiat.

2.° Sensus intimus tantummodo testatur, nos libertatis ideam habere, i. e. putare nos, quod libere agamus.

3.° Somniantes sibi videntur libere agere; nihilominus non est ita.

4.° Si acui magneticae, aut lapidi decidenti desiderium imprimeretur eo tendendi, quo tendunt, ac simul sui motus cognitio, existimaret uterque se seipsum movere. A pari.

544. Resp. ad 1.m *Conc. mai.; nego min.* Vide superius dicta (535).

Ad 2.m *Nego.* Immo vero idea libertatis nulla esset in nobis, si libertatem nostram non experiremur (536, 1.°).

Ad 3.m *Dist.* Somniantes habent repraesentationem actuum liberorum, *conc,;* eo modo agunt, quo vigilantes se agere sentiunt, *nego.* Nec somniaremur, nos libere agere, si vigilantes libere non ageremus.

Ad 4.m *Nego parit.* Neque acus enim, nec lapis ea in se experirentur, quae nos experimur, quum libere agimus, aut deliberationem instituimus. Sentiret ad summum lapis, se non vi sua, sed aliena propelli eo quo desiderat, nempe idipsum quod nos sentimus, quum curru vehimur in villam. At certe si lapis intelligentia donari posset, haec tam inepta nec cogitaret, nec scriberet; nisi forte et ipse esset incredulus ac materialista.

Quae ex divina futurorum praescientia opponi solent, in Theologia commodius dissolvemus.

ARTICULUS VIII.

* *De facultate motrice*

545. Pauca quaedam subiiciam de facultate motrice; quae proprie facultas *exsequendi* dici meretur. Quamquam enim facultas quoque perceptiva voluntati aliquo modo subiiciatur, et exsequatur quod ab illa decernitur, vis tamen motrix hoc unice munus habet, ut sit appetitus instrumentum, et iuxta varias eiusdem inclinationes, varios in corpore motus cieat ac moderetur.

Notandum tamen, vim hanc, prouti ab appetitu dependet, ad eos solummodo motus se porrigere, quos *animales* dicunt et *autonomicos* (52). Motus enim plastici, seu automatici non ab

appetitu, sed ab extrinsecis agentibus, mediate saltem, dependent.

546. Assertio I. *Facultas motrix a facultate appetendi distinguitur.*

Videlicet membrorum motus, non sunt actus ab appetendi facultate eliciti, etsi ab ea imperari possint.

Sane 1.° Facultas appetendi non solum motus membrorum imperare potest, sed etiam actus intellectus, sensuum, et phantasiae; qui actus multa, quae appetimus, exsequuntur. At certe harum facultatum actus non eliciuntur a facultate appetendi, sed tantummodo imperantur. Nulla igitur est ratio, cur membrorum motus sint actus ab appetitu eliciti, et non solummodo imperati.

2.° Actus appetitus absolvuntur coniunctione ipsius cum obiecto, prouti in apprehensione fulget (504); id quod potissimum verum est in iis actibus, qui non sunt delectatio de obiecto obtento, sed in obiectum, ut assequendum, vel ut exsequendum tendunt. In obiecto autem assequendo vel exsequendo, ut est in apprehensione, appetitus nihil agit, sed ipse potius ab illo agitur ac movetur. Igitur primo: quum volumus corpus movere, hic actus terminatur non in motus physici realitate, sed in motu, ut est apprehensus, qui appetitum movet. Igitur secundo: motus physicus non producitur per appetitus actum.

3.° Rursus: quando me movere volo, non motus passivus, sed motus activus huiusmodi actus obiectum est. Non enim volo dumtaxat, ut manus mea moveatur, sed hoc volo, ut ego ipse manum meam moveam. Si autem velle me movere, idem esset ac me movere, actus hic volendi ad motum passivum semper ac necessario tenderet; ad activum autem tendere non posset.

4.° Ad haec: velle est actus plane liber, quem nihil impedire valet. At quod reipsa me moveam, hoc sane potest a pluribus caussis, tum externis, tum internis impediri. Qui enim v. gr. paralyticus factus est, si quando de suo infortunio non cogitat, vult se movere, et efficaciter vult; cum tamen nec se moveat, nec se movere possit.

547. Assertio II. *Subiectum, in quo residet facultas motrix, sunt musculi animati.*

Certe vis animae propria motricis facultatis radix est ac principium; at non minus verum est, materialem huius vis sedem et instrumentum esse musculos. Horum namque contractio ossa vel organa, quibus ii adhaerent, dimovet, atque hoc pacto membrum movetur. Non tamen musculi sunt immediatum vis animae

instrumentum, sed nervi, quos vocant *centrifugos*, seu *motores*, qui in systemate cerebro-spinali originem habent, et musculis inseruntur, eosque pervadunt. Ab his enim nervis tota est musculorum contractilitas. Actualis autem contractio est ab anima, mediante fluido nerveo; quo percurrente nervos, musculi contrahuntur. Idcirco ad hoc ut musculi ex voluntatis imperio contrahantur, necessaria est nervorum communicatio cum cerebro, ex quo fluidum nerveum in nervos decurrit. Interrupta nihilominus nervorum cum cerebro communicatione, contrahi adhuc musculi possunt irritamentis artificialibus, quae aliquem fluidi imponderabilis cursum in nervis determinent.

548. Quod attinet ad dependentiam facultatis motricis ab appetitu, seu sensitivo, seu rationali, dicendum 1.º non omnium musculorum facultatem motricem appetitui esse subiectam. Sunt enim musculi, quorum contractio appetitus motum naturaliter consequitur; huiusmodi sunt musculi membrorum; qui sunt rubentes omnes, exceptis musculis iridis. Sunt etiam musculi, qui appetitui subduntur, sed naturaliter contrahuntur, etiam absque determinatione ab eo accepta: hi sunt musculi apparatus respiratorii. Sunt denique musculi omnino exempti ab appetitus determinatione; videlicet musculi vitae vegetalis; quorum fibrae sunt omnes pallentes, cordis fibris exceptis.

Dicendum 2.º appetitum sensitivum ex se sufficere ad motricem vim determinandam ad actum. Hoc enim patet in brutis animantibus, et in pluribus motibus hominis indeliberatis, v. gr. in iis motibus, qui determinantur ex aversione vel fuga appetitus ab aliquo molesto sensu, aut ex subita iracundia.

Appetitus autem sensitivus vim motricem non determinat imperio proprie dicto. Est enim imperandi incapax; eo quod imperium, cum sit ordinatio unius ad alterum, rationem supponit. Determinat itaque appetitus motricem vim, quatenus actum appetitus vis motricis determinatio naturaliter consequitur, propter consensionem et harmoniam, quae inter unius eiusdemque animae facultates viget.

Dicendum 3.º facultatem motricem in homine determinari saepe ad actum vi habitus, ut experientia compertissimum est.

Dicendum 4.º Si voluntas renuat, nec appetitum sensitivum, nec habitum quemlibet sufficere ad facultatem motricem determinandam. Nam ii quoque motus, qui ex appetitu vel habitu procedunt, si fiant advertente ratione, liberi sunt et imputabiles. Non essent autem eiusmodi, si a voluntate renuente impe-

diri non possent. Idipsum deduces ex necessaria facultatum subordinatione. Voluntas enim ceteris facultatibus principatur. Etsi igitur ipsa non interveniente, tam appetitus sensitivus, quam facultas motrix, ab appetitu, aut vi habitus determinata, agere possit, si tamen voluntas renuat, tam unum principium quam alterum ab actuali determinatione imprimenda impediatur oportet.

Dicendum 3.º facultatem motricem a voluntate determinari, saltem ut plurimum, mediante motu appetitus sensitivi: posse tamen a sola voluntate absque hoc medio determinari.

Primum sic ostendi posse videtur. Bonum quod voluntas appetit, vel est ex se aliquo modo conveniens appetitui, vel nullo modo est illi conveniens, vel est illi contrarium. Si primum contingat, appetitus voluntati consociabitur, saltem ex voluntatis imperio. Si alterum, appetitus hoc saltem bonum, ut sibi conveniens reperiet, quod voluntatis tendentia quiescat. Si tertium, praeter hoc quod modo diximus, cum magnus debeat esse voluntatis conatus, ut aliquid, quod appetitui contrarium sit, appetat, vix fieri potest, ut ex hac inclinationis vehementia, aliquis motus etiam in appetitum non redundet (306, 2°). Sic, quum ad exsecutionem ventum erit, facultas motrix ab appetitu immediate movebitur.

Pars altera assertionis ipsa experientia probari posse videtur. Neque ulla apparet ratio, cur voluntas, ut vim motricem ad actum inducat, sensitivo appetitu indigeat. Immo vero ad principatum illum voluntatis, quo facultatibus sibi subiectis libere utitur, hoc pertinere censendum est, ut etiam sensitivo appetitu renuente, facultati motrici imperare possit.

Quum autem voluntas facultatis motricis, aut alterius cuiuscumque facultatis actum libere imperat, se habet ad modum caussae moralis, non vero ut caussa physica (O. 264, 7°). Videlicet, quum anima motum vult, suum actum volendi sentiens, iuxta hunc, vim exserit ad motum producendum. Idemque dicendum de ceteris, quae ex voluntatis imperio fiunt.

EXPLICIT PSYCHOLOGIA.

THEOLOGIA

1. De summa caussa omnium, quae sunt ac fiunt, exemplari, effectrice, finali; de omnis veritatis ac rectitudinis essentiali norma; ordinisque omnis ac pulchritudinis perfectissimo archetypo; de Deo nimirum optimo, maximo, in quo omnis sapientiae centrum est, quantum infantia feret nostra, intraque naturalis cognitionis limites, ipso iuvante, disserendum nobis in praesenti est. Argumenti huius praestantia, gravitas, suavitas, ac maxima utilitas tyronis philosophi alacritatem, quam quod maxime, excitare debet.

Primo de Dei exsistentia: tum de eius essentia, attributis, externis operationibus, ex ordine agemus.

LIBER PRIMUS

CAPUT I.

DE DEMONSTRATIONE EXSISTENTIAE DEI

ARTICULUS I.

Utrum Deum esse debeat ac possit demonstrari

2. De exsistentia Dei disceptantibus hoc primo quaerendum occurrit, an ea demonstrari indigeat. Quam quaestionem facile solvemus cum S. Thoma, statuentes, propositionem hanc: *Deus est*: esse notam per se *secundum se*, non vero *quoad nos*: ac propterea quoad nos demonstratione indigere (*a*).

Ut in Logica dictum est, eae propositiones dicuntur per se notae, in quibus praedicatum ad ipsam subiecti essentiam pertinet. Hoc sufficit ut propositio sit nota per se secundum se, quantum nempe ex parte terminorum requiritur. Sed ut sit etiam nota per se quoad nos, necesse est insuper, ut cognoscamus subiecti essentiam, et quid sit, quod per praedicatum significatur. Si enim haec cognoscimus, propositis terminis, statim intelligemus, eiusmodi subiecto praedicatum illud non posse non convenire. Secus autem, si ea non cognoscimus. Hoc pacto prima principia sunt omnibus nota per se, quia omnes cognoscunt quid sit subiectum illorum, quid sit praedicatum: quaedam vero aliae propositiones, licet secundum se sint per se notae, non tamen omnibus per se notae sunt ex opposita ratione, ut v. gr. haec: *animus est simplex;* quae nulli mortalium per se nota est, sed demonstrari debet ex effectibus.

Iam propositio illa: *Deus est,* proculdubio est nota per se, quantum in ipsa est: nam Deus essentialiter est; proindeque qui cognosceret, quid Deus sit, is statim intelligeret, Deum non posse non esse. Cum vero nobis datum non sit, Dei essentiam intueri, non cognoscimus quid Deus sit: solum post cognitam eius exsistentiam, componere argumentando possumus ideam, quae per elementa quaedam analogica Deum repraesentet. Igitur Deum esse, non est nobis notum per se: ac propterea Dei

(*a*) *Sum. th.* p. I. q. II, art. 1.

exsistentia demonstratione indigere dicenda est. In hac re profecto adversarii, quibuscum concertandum nobis est, abunde consentiunt.

3. Ceterum nihil communius apud omnium aetatum sapientes, quam Dei exsistentiam demonstratione cognosci, firmarique oportere: quod quidem et disertis sententiis docent, et facta ipso, quum quaesitis undequaque argumentis suadere nituntur, Deum esse. Eodem etiam humani generis sententia conspirat: interrogati enim homines, unde sciant Deum esse, non sane respondent, id esse notum per se, sed vel ratione aliqua, vel saltem auctoritate, in eam cognitionem se adductos esse fatentur. Neque aliam viam ad Deum cognoscendum Scripturae memorant (*a*). Ita ut et apud Theologos, et apud Philosophos, et apud genus humanum universum sit vere propositio nota per se: *Dei exsistentiam non per se esse nobis notam, sed argumentatione.*

Non defuere qui in adversam sententiam concesserint, rati Dei exsistentiam aut idea innata, aut intuitione quadam ipsius Dei cognosci (Ps. 408, 442). Nobis in praesenti monuisse sufficiat, rem tanti momenti opinionum varietatibus committendam non esse. Vel itaque hi nobis hoc saltem concedunt, etiam demonstratione Dei exsistentiam contra adversarios firmiter statui posse, et nos in praesenti adversarios non habent; vel si hoc quoque negant, argumentis praesto erimus, quibus demonstrationes afferri solitas impugnant.

4. Altera quaestio est, utrum Dei exsistentia demonstrari queat. Negant quicumque opinantur, humanam mentem non posse ad Deum cognoscendum assurgere, nisi per revelationem ac fidem; quique putant non per conceptus, sed per instinctum quemdam animi ac sensum apprehendi; ac demum quicumque cum Kantio rationi theoreticae vim omnem adimunt transcendendi experientiae limites, rerumque insensibilium realitatem inferendi. Sed hos omnes iam satis in Logica confutavimus (L. 671, 669, 516). Respondendum igitur, Dei exsistentiam non posse a priori demonstrari; nam neque Deus caussam habet, neque eius essentia nobis nota est (L. 296); posse tamen demonstrari a posteriori, videlicet per eius effectus, qui nobis sunt ipso notiores; ut ex dicendis patebit.

5. Haec fere opponi solent.

(*a*) Psalm. XVIII. Sap. XIII. Act. XIV, 14-16. XVII, 24 seq. Rom. I. 19 seq. I. Cor. I 21. et alibi.

1.° Prima veritas demonstrari non potest. Deus autem prima veritas est.

2.° Dei exsistentia idem est ac eius essentia. Sed Dei essentia non potest ratione cognosci. Ergo nec Dei exsistentia.

3.° Dei exsistentia est nobis naturaliter nota. Ergo demonstratione non indiget.

6. Resp. ad 1.m *Dist. mai.* prima veritas in ordine cognitionis, *conc.;* prima veritas in ordine rerum, *nego.* Et *contradist. min.*

Ad 2.m *Dist. mai.* secundum se, *conc.;* conceptu nostro *neg.* *Dist. min.* intuitive et adaequate, *conc.;* deductive et inadaequate, *nego.*

Quum dicimus *Deum esse,* vox illa *est* abstractam et indeterminatam exsistentiae notionem exprimit (L. 153); non autem esse Dei, quo Deus ipse in se subsistit, quodque est eius essentia. Licet igitur Dei essentiam ignoremus, possumus tamen ex effectibus huius propositionis, *Deus est,* veritatem cognoscere.

Ad 3.m *Dist. ant.* quatenus mens humana et rerum naturam et semetipsam considerans, sponte instituit eas comparationes et ratiocinationes, quibus ad Dei cognitionem saltem imperfectam ascendit, *conc.;* alio sensu, *neg.* Et *neg. cons.* Etenim demonstratio exsistentiae Dei, quod ad rei substantiam attinet, iis ipsis continetur ratiociniis, quibus mens humana ad Deum cognoscendum sponte devenit.

ARTICULUS II.

* *De argumentis hanc in rem afferendis*

7. In eligendis argumentis, quibus nobis utendum sit, non est cur ambigamus. Videlicet ea tantummodo afferemus, quae cum validissima semper habita et communiter recepta sint, tum etiam facilius et enucleari et intelligi possunt. Ne igitur quis arbitretur, omnia argumenta, quibus in praesenti abstinemus, a nobis reiici, aut minus valida existimari; immo quaedam ex iis, ac maxime quae ex possibilitatis realitate ac necessitate (O.86, 1.°); ex legis moralis imperio ac synderesis phaenomenis; ex humana historia universa erui possunt, et invicta prorsus et pulcherrima existimamus; sed neque temporis angustiae nos adeo spatiari permittunt, neque caussae, quam agimus quidquam derogabitur, si non omnia, quae nobis praesto adsunt, praesidia in aciem de-

ducamus, sed quaedam intra vallum veluti contineamus, ut eminus hostibus minitentur.

8. Ut diximus (4), argumenta omnia, quae ad Dei exsistentiam demonstrandam afferri possunt, a posteriori sunt et ex effectibus. Unum tamen a nonnullis affertur, quod vocari solet *quasi a priori*, vel *partim a priori, partim a posteriori*, et ut quidam dicunt, *a simultaneo*, quodque a S. Anselmo primo propositum (qua mente aut quem in finem non disputo) (*a*), a S. Thoma et a schola reiectum, a Cartesio deinde eiusque sectatoribus, atque ab iis maxime qui Dei visionem menti humanae largiti sunt, avide arreptum ac tenaciter defensum, hodiedum philosophorum sententias in varia distrahit. Quod argumentum, nec praeterire fas est, quandoquidem disputatione philosophorum adeo sit celebratum, nec tamen diutius in illo immorari placet: postremo quid de illius robore sentiamus aperiemus.

9. Argumentum est huiusmodi. Est in meo intellectu idea Entis perfectissimi, quo maius cogitari nequit. Ergo hoc Ens est etiam in re, extra intellectum.

Prob. consequentia. Si ens, quo maius cogitari nequit, esset solum in intellectu et non in re, iam non esset ens, quo maius cogitari nequit. Etenim maius est esse in intellectu, et in re, quam in solo statu ideali. Cogitando ergo ens illud, quo maius cogitari nequit, esse in re, cogito aliquid maius eodem, in solo intellectu exsistente.

10. Huiusmodi est argumentum in sua forma primitiva, quamquam a diversis diversimode proponatur. Sed omnes in hoc conveniunt, quod ab idea Dei, vel possibilitate Dei, realem eiusdem exsistentiam deducant. Iam, ut candide fatear quod sentio, non possum plane recedere ab iis, qui in hac argumentatione, si ea non intelligatur esse ad hominem, et ad confundendos atheos excogitata, ingeniosum sophisma vident, et nihil aliud. Tota enim haec argumentatio continetur aequivocatione inter exsistentiam, quae sit ideale constitutivum, ideale complementum, idealis actus entis perfectissimi, et exsistentiam, quae sit constitutivum reale, complementum reale, actus realis eiusdem; ac propterea simul permiscet praestantiam intra ordinem idealem, qua una essentia alteri antecellit, cum praestantia, quam ordo realis habet prae ideali, i. e. ens supra nihilum.

11. Dissolvi itaque posse argumentum videtur, si propositiones, quibus probatur consequentia, ita distinguantur.

(*a*) In *Proslogio* C. II.

1.ª Si ens, quo maius cogitari non potest, esset solum in intellectu et non in re, iam non esset ens, quo maius cogitari non potest, *dist. conditionem;* si hoc ens explicite cogitaretur ut merum possibile, quin inter eius constitutiva idealia collocaretur exsistentia, *conc. conditionalem;* si hoc ens, licet in re non exsistens, cogitaretur tamen ac mente fingeretur ut exsistens, *subd. conditionatum:* non esset ens, quo maius cogitari potest intra ordinem idealem cogitabilitatis, *neg.;* comparato ordine ideali cum reali: iterum *subd.* et haec praestantia est praestantia essentiae super essentiam, *neg.;* entis supra nihilum, *conc.*

2.ª Maius est esse in intellectu et in re, quam in solo intellectu. *Contradist.* Maius est, comparato ordine ideali cum ordine reali, et quidem praestantia, quam habet ens supra nihilum, non vero essentia super essentiam, *conc.;* maius est in ordine ideali, *subd.* si illud ens cogitetur explicite ut merum possibile ,. *conc.;* si idem, licet in re non exsistens, mente fingatur ut exsistens, *nego.*

12. Quae omnia sic breviter complexus est S. Thomas. « Dato » etiam quod quilibet intelligat, hoc nomine, Deus, significari hoc » quod dicitur, scilicet illud, quo maius cogitari non potest; non » tamen propter hoc sequitur, quod intelligat, id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione » intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi detur, quod sit in re aliquid, quo maius cogitari non potest: » quod non est datum a ponentibus Deum non esse » (*a*).

13. Duo tamen, quae in hoc argumento vel supponuntur vel includuntur, profecto sunt vera.

1.ᵐ est: ens infinitum non exsistens actu esse quiddam contradictorium: esset enim dependens ab alio, adeoque non infinitum. Idcirco diximus: si quis concipiat ens infinitum explicite ut possibile, et non ut exsistens, ab eo infinitum non concipi. Sed ex hoc inferri solummodo potest: si ens infinitum actu non exsistit, neque exstitit semper, esse prorsus impossibile; non autem potest inferri, ipsum exsistere extra intellectum. Notae enim subiecti essentiales ipsi tribuendae sunt, secundum quod ponitur ipsum subiectum. Si ergo subiectum ponitur solum in ordine ideali, essentiale quoque exsistentiae praedicatum ipsi tribuendum est in ordine ideali. Haec autem propositio: *Ens inter cuius idealia constitutiva est exsistentia, non exsistit extra mentem;* nullam continet contradictionem.

(*a*) *Sum. th.* P. I. q. II, art. I. ad 2. Cf. quoque *Contra gent.* lib. I. c. XI.

2.m Si quis essentiam divinam intueretur, is immediate intelligeret, Deum non posse non esse, quemadmodum intuentibus nobis essentiam trianguli immediate evidens est, triangulum quatuor latera habere non posse. Sed noster intellectus Dei essentiam non intuetur, nec intueri potest, Deumque cognoscit solum ex effectibus. Ontologi quidem qui putant Deum a nobis videri (Ps. 408), iure quodam suo argumento quod reiicimus, uti possunt; sed quicumque in opposita sententia est, aut extra Ontologorum hypothesim arguit, nobiscum sentiat oportet.

14. Sed iam, domesticis hisce dissidiis omissis, ad adversarios, quibuscum nobis vere concertandum est, deveniamus. Hi *Athei* nuncupantur, i. e. sine Deo: horribile nomen, quod quicumque ferat, suam ipse damnationem ac poenam pronuntiat. Non tamen omnes, qui athei dicuntur, Dei exsistentiam inficiantur, aut sophismatibus impugnant. Sunt enim athei tam *negativi*, quam *positivi:* illi sunt, si qui sunt, qui Dei exsistentiam ignorant; hi qui praefracte negant. Contra hos triplici argumentorum genere utemur. Primum a rerum in genere exsistentia ducitur, alterum a mundi adspectabilis ordine, tertium ab humani generis consensu. Primum vocant *metaphysicum,* alterum *physicum,* tertium *morale.*

15. Nota autem, ac prae oculis semper habeto, Dei nomine in praesenti questione intelligi: *Ens quoddam supremum, a quo rerum universitas dependet.* Quae definitio nominalis est, et confusa elementa continet; non enim explicat, an absolute sit, an vero relative supremum, nec quomodo res ab ipso dependeant. Convenit tamen cum idea, quam omnes ubique gentes de Deo habuerunt, ipsisque atheis non displicet. Neque mirum esse debet, eam desumi ab effectibus, omnia enim Dei nomina ab effectibus derivare solemus, quia per hos tantum Deus cognoscitur.

CAPUT II.

ARGUMENTUM METAPHYSICUM

ARTICULUS I.

Exponitur argumentum

16. Propositio I. *Cum repugnet, omne id quod est esse productum et contingens, infertur ens improductum et necessarium exsistere.*

1.° Si quid exsistit, datur ens improductum. Nam quidquid est, aut productum est, aut improductum. Est evidens.

Atqui non possunt omnia, quae sunt, esse producta. Ergo.

Probatur minor. Omne ens productum, ab alio productum est: patet ex principio caussalitatis. Hic igitur productor alterius, vel est et ipse productus, vel non. Si non est, datur ens improductum, quod contendimus. Si est productus, debet esse ab alio productus. Hunc vero alium, nisi sit improductus, factum ab alio fateare necesse est. Hunc alium rursum ab alio, atque hac porro ratione perpetuo urgebere, donec ad improductam caussam pervenias, in eaque consistas.

Si igitur aliquid exsistere fateris, fateri quoque debes, exsistere Ens improductum, nisi dicere malueris, vel aliquid fuisse a nihilo productum, vel duo entia se mutuo produxisse, vel in infinitum posse procedi, quin ad caussam improductam perveniatur: quae omnia manifeste repugnant.

Quoniam igitur aliquid exsistit, saltem mea cogitatio, exsistit quoque ens improductum, ens necessarium, quod a nullo dependet, et a quo omnia dependent. Hoc autem ens est Deus (15). Exsistit ergo Deus.

17. 2.° Si quid potest exsistere, datur ens absolute necessarium.

Si impossibile non est aliquid exsistere, profecto aliquid exsistit, aliquid semper exstitit. Nam a nihilo nihil: si ergo aliquando nihil fuisset, nihil umquam exsistere potuisset. Si igitur aliquid potest exsistere, aliquid exsistit. Hoc autem vel contingens est, vel absolute necessariam. Si contingens, necesse est ut ab alio ad exsistendum determinetur: quidquid enim contingens est, non est ex se determinatum ad exsistendum, secus esset necessarium. Illud autem aliud, si et ipsum contingens est, ab alio determinetur necesse est. Et sic tandem ad ens absolute necessarium deveniendum erit.

Sed certe non est impossibile, aliquid exsistere. Ergo exsistit ens absolute necessarium, exsistit Deus.

18. Notandum 1.° Deus cum sit ens improductum, dicitur et est *ens a se*, non *effective*, quatenus fuerit suiipsius caussa, sed *formaliter*, seu *negative*, quatenus non habet ab alio ut sit.

2.° In Deo essentia et exsistentia unum prorsus idemque sunt. Non modo enim essentia actualis eius idem est ac exsistentia, quemadmodum in omnibus entibus verum est (O. 58, 2.°); sed etiam essentia eius intelligibilis; id quod de nulla re contingente

dici potest : nullius enim rei contingentis essentia est actu esse; et idcirco in his essentia possibilis a reali distinguitur, ut ens in potentia ab ente in actu, nempe ut non ens ab ente (O. 57).

ARTICULUS II.

De effugio atheorum ad seriem infinitam

19. Propositio II. *Series infinita contingentium, independens ab Ente necessario, plane repugnat.*

Ut vim allati argumenti athei eludere videantur, quoniam affirmare verentur, aut nihilum fuisse rerum caussam, aut duo entia se mutuo produxisse, ad seriem infinitam producentium et productorum confugiunt : aientes per huiusmodi seriem explicari posse rerum exsistentiam, quin ad caussam necessariam et improductam devenire necesse sit. Ut ex hoc latibulo atheos exturbemus, demonstrabimus hanc seriem, quam supponunt, esse dupliciter impossibilem: 1.° quia infinita; 2.° quia tota ex contingentibus constare supponitur.

20. Prima pars ostenditur ex repugnantia numeri infiniti, etiam successivi, quam in Ontologia demonstravimus (O. 350), et ex repugnantia mundi aeterni, de qua in Cosmologia (286-293).

Sed series quam Athei obtrudunt, has insuper absurditates in infinitate sua sibi proprias habet.

1.° Non unam tantum seriem infinitam admittere coguntur athei, sed tot series infinitas, quot sunt rerum species, in productionis ordine, a se invicem independentes; nam v. gr. planta plantam, et quidem *iuxta genus suum,* non vero animal producit, et viceversa animal animal, non plantam gignit. Nisi velint insuper et immanem illam absurditatem recipere, quod ex vegetalibus imperfectioribus perfectiora, et ex his animalia ad hominem usque prodierint. Si igitur plures series independentes admittunt, vel unam faciunt altera maiorem, ac tunc habebimus unum infinitum altero maius; vel omnes dicunt aequales, ac tunc certe si series cunctae in unum colligantur, summa serierum omnium numerum praebebit unaquaque collectione maiorem. Potest ergo inveniri numerus unaquaque collectione maior. Nulla igitur collectio huiusmodi erat infinita.

2.° In serie infinita v. gr. arborum, numerus foliorum profecto ipsarum arborum numerum superat. Quomodo ergo series haec infinita dicitur?

3.° Denique vel athei sunt materialistae, vel non. Si primum, novum atheismo addunt absurdum. Si alterum, quomodo per hanc seriem infinitam, animarum originem explicant? Anima enim, cum simplex sit, produci nequit nisi per creationem (Ps.202). Creatio autem, uti videbimus, vim postulat infinitam.

21. Probatur secunda pars.

Etiamsi haec series infinita permittatur, tamen, quia tota ex contingentibus constat, sine caussa improducta et in exsistendo necessaria exsistere nequit.

Nam 1.° ut quodlibet contingens est per se insufficiens ad exsistendum, ita et quaevis contingentium collectio. Contingentia enim ad essentiam pertinet, et per collectionem non tollitur (L. 218; 2.° *b*). Igitur sicut ex duobus insufficientibus non potest fieri unum sibi sufficiens, ita ex infinitis insufficientibus sufficientia nulla potest exsurgere. Immo potius quemadmodum, crescente insufficientium numero, totalis insufficientia crescit, ita crescit collectionis insufficientia, et infinita evadit, si ex terminis constet infinitis.

Igitur sicut quodlibet contingens, quia per se insufficiens ad exsistendum, eget ad exsistendum aliqua caussa a se distincta, ita et quaevis contingentium collectio, etiamsi ponatur infinita.

Huc facit paritas illa. Si duo vel tres pauperes sunt sibi insufficientes, nonne ridiculum foret asserere, infiniti si fiant, fore collectionem hanc sibi sufficientem?

22. 2.° Si nullus omnino terminus in serie hac est *per se* sufficiens ad sequentes producendos, profecto tota series est *per se* insufficiens ad exsistendum: adeoque eget caussa, quae sit extra contingentium seriem.

Atqui nullus omnino in hac serie terminus est per se sufficiens ad ceteros producendos.

Etenim ad producendum alterum, requiritur productoris exsistentia. Sed nullus terminus est per se sufficiens ad exsistendum, cum ab alio dependeat. Ergo nullus terminus est per se sufficiens ad producendum.

Supponatur catena ex alto pendens longitudinis incognitae. Unusquisque videt, nullum catenae annulum esse per se sufficientem ad ceteros sustinendos, eo quod nullus est per se sufficiens ad sustinendum se. Hinc deducimus, catenam illam non posse ita ex alto pendere, nisi ab aliqua vi ponderi proportionata sustentetur. Nonne se praeberet egregie ridiculum, qui assereret, hoc utique verum esse, si catena ponatur longitudinis fini-

tae, non vero si ponatur infinitae? Atqui haec est atheorum sapientia.

23. 3.° Omne id quod per productionem efficitur, est ens quoddam *conditionale*, quod nimirum non exsistit, nisi posita exsistentia praecedentis. Series igitur contingentium est series conditionalium, quae ita se habet:

Est A si est B,
Est B si est C,
Est C si est D,
. . . .

Sane seriei huic A, B, C, D . . . numquam, ex toto, vel ex parte, tribui poterit exsistentia, nisi tandem aliquando de aliquo termino X, absolute ac sine ulteriori conditione, affirmetur exsistentia.

Producatur iam ista series quantumlibet, etiam in infinitum: eius profecto natura non mutatur. Numquam igitur exsistent vel infiniti conditionales termini, nisi exsistat conditio aliqua, quae conditionalis non sit; videlicet caussa eiusmodi, quae non contingens sit, sed necessaria.

ARTICULUS III.

Difficultates

24. Opp. I. Dei exsistentia nequit demonstrari ex rebus contingentibus. Etenim

1.° Contingentis idea supponit ideam necessarii; quia ens contingens est ens non necessarium. Ergo quando cognoscimus contingens, iam cognoscimus ens necessarium.

2.° Per ea quae necessaria non sunt, nequit demonstrari id, quod est necessarium. Entia autem contingentia necessaria non sunt.

3.° Effectus omnis exigit solum caussam sibi proportionatam. Sed caussa proportionata contingentis potest esse aliud contingens. Ergo per entia contingentia demonstrari nequit Ens necessarium.

4.° Effectus finitus non potest nos adducere in cognitionem caussae infinitae.

25. Resp. *Neg. ant.*

Ad 1.m Resp. 1.° *Tr. ant.* eiusque probatio. *Dist. cons.* nempe quando habemus ideam contingentis, habemus quoque ideam

necessarii, *conc.*; quando cognoscimus exsistentiam contingentis cognoscimus quoque exsistentiam necessarii, *subd.*; hanc post illam, et quidem per deductionem, *conc.*; hanc ante illam utcumque, *nego.*

Resp. 2.° *Dist. ant.* Supponit ideam necessitatis *tr.*; ideam Entis absolute necessarii, *neg.* Facile enim largiar, necessitatem ante contingentiam cognosci, spectato praesertim iudiciorum ac certitudinis ordine (L. 427, *b*; 437, 5.°). Sed necessitatis habere ideam, aut aliquid cognoscere necessarium non est idem profecto ac Ens necessarium cognoscere. Idea enim necessitatis ex multis hauriri potest, quae in ordine ideali necessaria cognoscimus, vi principii contradictionis.

Ad 2.m *Dist. mai.* Per eas praemissas quae nullam habent necessitatem, *conc.* (L. 404, 290): per ea entia quae non sunt necessaria *neg.*: *Tr. min.*

Dist. cons. Si propositio, in qua affirmatur eorum exsistentia, non sit necessaria saltem hypothetice, *conc.*; secus, *neg.* Iam licet entia contingentia necessaria non sint, nihilominus propositio, in qua eorum exsistentia affirmatur, necessitatem habet, non quidem absolutam, sed hypotheticam; quae necessitas sufficit ad conclusionis certitudinem.

Neque dicas, hoc pacto necessitatem exsistentiae Dei non esse absolutam, sed hypotheticam. Alia enim est necessitas exsistentiae Dei, alia necessitas conclusionis, in qua affirmamus exsistentiam Dei. Haec quidem est hypothetice necessaria; non vero affirmat, Deum esse hypothetice, sed absolute necessarium.

Ad 3.m *Dist. mai.* Absolute et adaequate proportionatam, *conc.*; hypothetice solum et inadaequate, *neg.* Et *contradist. min.* Sane contingens caussa est ad alterum producendum proportionata, *si exsistit.* Ergo hypothetice proportionata. Sed et inadaequate. Exsistit enim dependenter ab alio, vel a serie praecedentium. Haec igitur series tota, una cum caussa prima et in exsistendo necessaria, caussam adaequatam constituunt cuiuscumque contingentis (20, seq.).

Ad 4.m *Dist.* I. e. non potest manifestare nobis exsistentiam caussae, quae est infinita, *neg.*; infinitam eius potentiam, *subd.* si effectus a caussa processit per creationem, *neg.*; secus *trans.*

26. Inst. Si exsistentia entis contingentis esset necessario connexa cum ente necessario, iam Ens contingens necessarium esset.

Resp. *Dist.* Si esset connexa necessitate absoluta, et ex parte

Entis necessarii, *conc.;* si necessitate hypothetica, et ex parte entis contingentis, *nego.*

Ens necessarium non necessario producit ens contingens, sed libere. Igitur ex eo quod exsistat ens necessarium, non sequitur, exsistere ens contingens. At ens contingens, *si exsistit,* necessario dependet ab Ente necessario. Idcirco necessitas huius connexionis est hypothetica, et ex una parte tantum.

27. Opp. II. Series illa infinita nullam implicat contradictionem. Nam

1.° Series caussarum sine caussa ultima non repugnat. Ergo neque sine prima.

2.° Plures auctores docuerunt mundi aeterni possibilitatem.

3.° Tandem in hac serie singuli termini sunt possibiles. Ergo et tota series. Collectio enim haec singulorum possibilitatem non tollit.

28. Resp. *Neg. ant.*

Ad 1.m *Conc. ant.* et *neg. cons.*, et *paritatem.* Nam series sine caussa ultima nec est, nec potest umquam fieri actu infinita: ac praeterea habet caussam adaequatam in Ente necessario. At series atheorum ponitur actu infinita, et ab Ente necessario independens.

Ad 2.m *Dist.* cum dependentia a caussa improducta, *tr.;* sine hac dependentia, *neg.* Igitur ex illorum quoque sententia, atheorum series ex hoc altero capite absurda semper habita est et *intolerabilis error* (*a*). Nobis absurda est ex utroque capite.

Ad 3.m *Dist. ant.* Sunt possibiles *extrinsece, neg.; intrinsece, subd.;* seorsim sumpti, *tr.* (O. 86, 1.°); collective sumpti in serie infinita, *neg. Nego* insuper *consequentiam.* Nam possibilitas intrinseca singulorum a possibilitate intrinseca seriei infinitae exsistentis est aliquid omnino diversum. Possibilitas enim intrinseca singulorum sita est in notarum, quibus singula entia constituuntur, sociabilitate: possibilitas vero infinitae collectionis contineretur sociabilitate ideae multitudinis exsistentis, cum idea infiniti. Igitur quemadmodum a possibilitate unius entis non possum deducere possibilitatem alterius entis, quod notis diversis constet; ita a possibilitate huius et alterius entis colligere nequeo possibilitatem multitudinis huiusmodi entium, actu infinitae.

Ad rat. add. *Dist.* ita ut per hoc possibilitatem ipsa non adquirat, *conc.;* ita ut adquirat, *neg.* Adde, quod data quoque intrinse-

(*a*) S. Thomas *in Sum. th.* p. I. q. XLVI. art. II, ad 2. De eius sententia alibi locuti sumus (C. 283).

ea seriei possibilitate, ea esset adhuc extrinsece impossibilis; quia collectio non tribuit singulis entibus extrinsecam possibilitatem, quam sine Ente necessario non habent. Est autem iterum intrinsece impossibile, ut actu exsistat quod extrinsece impossibile est: repugnat enim effectus sine caussa.

29. Inst. Singuli termini sunt extrinsece possibiles. Nam unusquisque habet caussam in praecedente.

Resp. *Neg. ant. Dist. prob.;* caussam hypothetice sufficientem, *conc.;* absolute, *nego.*

CAPUT III.

ARGUMENTUM PHYSICUM

ARTICULUS I.

Expositio

30. Propositio III. *Ex admirabili mundi ordine luculenter ostenditur, superiorem quamdam intelligentiam rebus omnibus praeesse.*

Supponimus, ut supponi debet vi principii caussalitatis, mundum habere caussam, saltem quoad statum in quo est. Hoc praestituto, en breviter argumentum.

Agens, quod certa et apta media ad certos fines disposuisse cernitur, est intelligens.

Sed caussa, a qua mundus prodiit, certa et aptissima media ad certos fines disposuisse, evidenter cernitur.

Ergo caussa, a qua mundus prodiit, est intelligens.

Ad sentiendam evidentiam minoris, satis est ut circumferas oculos, et vel mundum obiter consideres, vel rem quamcumque, quae sub oculos incidat, momento respicias. Videbis enim manifeste, et in maximis, et in minimis corporibus, et in singulis eorum partibus, et in eorum mutuis relationibus, sapientissimos fines a rerum conditore constanter intentos, et mirabiliter obtentos.

Ut vero consideratio haec te magis percellat, quaedam capita indicabo, quibus expensis, splendidissima supremae huius intelligentiae vestigia in finali mundi ordine admiratus ubique deprehendes.

1.° Res quae in hoc adspectabili mundo ad suos quaeque

fines ordinatae cernuntur, sunt omnino plurimae. Sunt enim omnes, sive totum aliquod constituant, sive partis rationem habeant. Veteres ex vegetalis tantum animalisque regni consideratione hoc argumentum confirmabant. Nunc ex minerali quoque id cumulatissime praestamus, post deprehensas mirabiles crystallizationis leges. Omnia, omnia plane, *in numero, pondere et mensura !*

2.° Una eademque ordinis ratio in pluribus elucet uniformiter individuis, immo et in pluribus speciebus, quae ad eumdem genericum typum formatae sunt. Consule historiae naturalis scriptores.

3.° Haec tamen uniformitas in diversis speciebus opportunas recipit mutationes, pro varietate indolis cuiusque speciei, medii in quo degunt, regionis quam inhabitant, necessitatum et instinctuum, quibus subiiciuntur, omnium denique conditionum exsistentiae. Considera v. gr. indumenta, arma, ora, ungues animalium diversorum.

4.° Unus idemque finis, industriis et artificiis diversissimis, ac sub variatis infinite formis, a diversis obtinetur. Sit in exemplum reproductio plantarum, quae si per semen obtineatur, tam varia est, quanta antherarum, stigmatum et pollinis varietas. Haec autem varietas tanta est, quantam in floribus demiraris. Quaedam praeterea plantae per ramos quoque, per gemmas, per folia reproducuntur.

5.° Inter fines a conditore intentos habetur harmonica subordinatio; ita ut unaquaeque pars finem sibi proprium assequatur, et in hoc ceteris partibus iuvet, omnesque simul ad totius conservationem et actionem concurrant. Considera organa plantarum et animalium.

6.° Una eademque res pluribus finibus simul obtinendis mirum in modum aptata deprehenditur. Aër v. gr. respirationi animalium, vocalibus soñis tam emittendis quam excipiendis, avium volatui, nutritioni animantium, quae sugendo vitam alunt, nutritioni plantarum, continendae evaporationi, beneficiis ventorum, rori et pluviis, combustionibus, crepusculis ita opportune inservit; ut quidquid horum consideres, ad id unum aër, cum talibus elementis, cum tali densitate, cum tali elasticitate, destinatus esse videatur. Et e converso organa respirationis, organa vocalia, organa auditus et cetera, quae propter fines suos aëre utuntur, ad usum hunc mirabiliter sunt disposita.

7.° Non in rebus solum est sapientissimus ordo, sed etiam in earum motibus, et in viribus, ex quibus motus procedunt, et

in legibus, quibus motus temperantur. Interroga mechanicos et astronomos.

8.° In his omnibus mirabilis viget constantia: nam rerum formae, motus, vicissitudines iisdem perpetuo legibus temperantur, et ad mundi conservationem diriguntur. Hinc scientiae omnes physicae.

9.° Quae constantia multo est hinc mirabilior, quod ex una parte res singulae caducae sunt, corruptibiles sunt, ac brevi deficiunt; ex altera vero magna est virium contrarietas ac pugna, ex qua summa rerum omnium pernicies facile oriri posset. Cogita parumper, quid fieret, si v. gr. abrumperetur vis proiectionis, aut attractionis, respectu telluris.

10.° Haec omnia dum disponebat rerum conditor, ex una quidem parte finium exigentiam, at ex altera ordinem quoque symmetricum et harmonicum, omnemque pulcritudinem continenter spectabat. Hanc enim semper in suis operibus studiose quaesivit, et cum utilitate artificiose coniunxit. (O. 403, 1.°).

11.° Demum leges, secundum quas haec omnia fiunt, renovantur, moventur, connectuntur, a materiae essentia nullatenus pendent: sunt ergo libere constitutae.

Haec admirentur athei, et erubescant, vocemque rationis, immo rerum omnium clamorem, impietatem insipientiamque suam ipsis exprobrantem audiant. In his enim omnibus adeo evidentia sunt intelligentiae non modo, sed altissimae quoque sapientiae vestigia, ut si quis ea tantisper consideret, is facilius in animum induxerit, ea quae videt ac tangit non exsistere, quam tantum ordinem tantamque pulcritudinem a coeco casu, et ex brutarum virium conflictu prodiisse. Ipsi athei, si sunt homines, in hac conditione versentur necesse est.

32. Confirmatur conclusio triplici comparatione.

1.ª Si nec domum, nec horologium, nec librum sine caussa intelligente et ex consilio operante fieri potuisse existimamus; mirandae huius habitationis nostrae architectum, huius machinae adeo complexae inventorem, huius libri, in quo tantae sapientiae consilia legimus, auctorem intelligentem non fuisse, quis putet?

2.ª Si florem, arborem, equum, hominem depictum in tabula, aut ex marmore vel ex cera sculptum videmus, statim de pictore aut sculptore cogitamus, eiusque laudamus peritiam: nonne igitur agnoscemus, artificis sapientissimi opus fuisse ipsos flores, ipsas arbores, ipsa animantia, quae ante oculos nostros perpetuo vigent ac renovantur?

3.ª Si eximiae intelligentiae laudem sibi compararet qui, quod nemo adhuc fecit, totum mundi ordinem, rerumque relationes, ac leges naturae universae explicaret; quantae demum sapientiae fuerit, hunc ordinem, has relationes ac leges excogitasse, constituisse, atque ita temperasse, ut finem suum constanter assequerentur?

33. Corollaria.

1.° Caussa quae mundum condidit, non intelligens modo, sed et mire *sapiens* est. Operantis enim sapientia in mediorum ad finem directione innotescit.

2.° Est summe *potens*. Considera universi amplitudinem, molem, vires, legum constantiam.

3.° Mens haec est summe *pulcra*. Ab effectibus.

4.° Summe *bona*. Tantam enim curam adhibuit, ut bonis omnibus, non necessariis modo, sed et convenientibus et delectabilibus, animalia omnia, atque homines in primis fruerentur.

5.° Est *unica*. Nam tota rerum universitas iisdem legibus subiacet: omnia inter se connexa sunt, et ad eumdem finem conspirant.

6.° Est *a tota rerum universitate distincta*. Etenim est intelligentia: ergo a mundo materiali discreta. Praeterea qui omnia ordinavit, quae in mundo sunt, intra rerum ordinatarum ambitum esse non potest.

7.° Est *a congerie rerum mundanarum independens*. Nam erat haec mens, antequam hic ordo constitueretur. Omnia ab ipsa dependent.

8.° *Habet omnem tum in materiam, tum in hominum spiritus potestatem*. Patet ex eo, quod materiam quidem uti voluit formavit, suisque legibus subiecit: hominum vero spiritus organicis corporibus inseruit, intimeque coniunxit.

9.° Ab hac praepotenti intelligentia *dependet hominis vita et mors*. Omnia enim, quae intra nos peraguntur, ab ipsa dependent; omnia, quae extra nos sunt, ipsius imperio temperantur.

10.° Est ergo hoc Ens ab homine *reverendum;* nam super omnia excellit: *colendum;* nam potentissimum est: *timendum;* quia punire hominem potest: *amandum* denique; quia bonum est, et innumera nobis ac maxima beneficia contulit.

11.° Habemus ergo in hac Mente, quae mundum condidit, Ens illud, quod athei nolunt agnoscere: nimirum *superiorem quamdam Intelligentiam a qua tum homo, tum omnia quae in mundo sunt dependent* (15).

ARTICULUS II.

De Epicuri systemate

34. Quemadmodum argumento metaphysico seriem infinitam athei opponunt, ita argumentum hoc physicum Epicuri somniis enervare conantur. Non negavit Epicurus, esse Deos, sed in beato quodam et tranquillo otio omnique cura vacuam divinam naturam aiebat esse oportere; ita ut et mundus et homines nullo modo a Diis dependerent. Mundi autem genesis huiusmodi fuit iuxta Epicurum. In vacuo infinito et aeterno infinita aeternarum atomorum multitudo volitabat, quae et figurae et magnitudinis infinitas haberent varietates. Atomi vero, motu naturali aeternum impulsae, per infinita spatia deorsum urgebantur; casu tamen factum est, ut transversum declinarent, et sic altera ad alteram accesserint, ac temere simul coacervatae mundum quemdam constituerint; qui deinde dissolutus alteri et alteri, ac nostro huic deinde locum dedit. Sic omnia explicat Epicurus cum suis; nec res materiales modo, sed et ipsam spirituum exsistentiam, omnesque spiritales actus. Atque huc redeunt tandem aliquando omnia atheorum systemata: omnes athei, qui idealistae non sunt, epicuream crambem recoquunt.

35. Ridicula haec commenta expositione ipsa satis confutantur, ac iam in Ontologia et Cosmologia huius erroris fundamenta eversa sunt. Nihilominus hoc loco praecipuas ex iis, quae in hac hypothesi congestae sunt, absurditatibus, breviter enumerare praestat.

Propositio IV. *Epicuri systema de mundi origine absurditatibus scatet.*

1.ª est *spatium vacuum reale et infinitum.* V. dicta in Cosmologia. (C. 331).

2.ª *Atomi improductae.* Magna absurditas est materia improducta (C. 258). Eoque maior est absurditas haec in Epicuri systemate, quod atomi et improductae ponuntur, et quoad exsistendi modum semper mutabiles. Si enim fuissent improductae, forent iam in exsistendo absolute necessariae, ac proinde immutabiles quoad exsistendi modum (O. 387, 4.°)

3.ª *Atomi* multitudine *infinitae* (O. 350).

4.ª *Atomi infinitae et vacuum.* Fac esse atomos infinitas; tot erunt quot esse possunt. Ergo omne vacuum implebunt; adeoque nullum erit vacuum.

5.ª *Atomi aeternae* (O. 351, 2.°)

6.ª *Motus aeternus* (Ibid.)

7.ª *Atomi infinitae* et *motus*. Rursum, si atomi sunt infinitae, nullum est vacuum (4): quomodo ergo atomi moveri possunt? (C. 375).

8.ª *Motus atomis essentialis*. Igitur atomi numquam quiescere potuissent. Praeterea motus iste essentialis, fuisset necessario certa quadam velocitate ac directione determinatus. Ergo materia non potuisset umquam alia velocitate aut directione moveri. Nam quod est essentiale, immutabile est. Mitto alia multa.

9.ª *Gravitas* intrinseca et essentialis, qua atomi deorsum sponte moventur; quin praeterea ullum sit centrum gravitatis.

10.ª *Figura* atomorum, *magnitudo*, *mutua distantia*; haec omnia essentialia materiae non sunt, et in ipsa supponuntur sine ulla ratione extrinseca determinante.

11.ª *Declinatio* quoque illa effectus est sine caussa. Cur enim declinarunt? Cur omnes? Cur tali tempore? Cum minimo intervallo, maiore non? Cur inaequaliter declinarunt?

12.ª *Ordo, qui in mundo est, casu constitutus:* quae res, etiamsi atheis omnia, quae inverecunde sibi dari postulant, permittantur, absurda est quam maxime.

36. Revera exstiterint sane a se, ab aeterno, atomi materiales, diversae figurae ac magnitudinis, cum omnibus suis essentialibus proprietatibus; viguerit, vide quid largiar, attractio universalis; immo attractio quoque molecularis, et chimica, et electrica ipsas inter se conciliarit, vi scilicet sua, casu, ex essentia atomorum, quacumque tandem ratione libuerit. Quid inde? Vide adhuc quam multa supponi debeant, ut mundi formatio explicetur.

1.° Supponi debet dispositio primordialis atomorum eiusmodi, ut eae deinde viribus suis in se mutuo agentes mundanum systema, et planetarum globos, et in tellure atmosphaeram, maria, flumina, terras, montes vallesque efficerent. Fac enim v. gr. omne oxygenium fuisse a regione telluris longissime remotum; hoc unum satis erat, ad perturbanda omnia. Haec porro dispositio primordialis atomorum, qua delineatio, ut ita dicam, mundi tota continebatur, ab essentia materiae non est. Ergo ab alia caussa effecta est. Et cum non intelligentiam modo, sed altissimam sapientiam postularet, non cuicumque caussae, sed caussae summe intelligenti tribuenda est.

2.° Supponi debet motus primitivus atomis communicatus, sine quo materiales vires nullum effectum producere poterant

(C. 297, 3.º). Materiales enim atomi sunt ad motum quietemve indifferentes. Ergo ex sui natura motum non habent. Sunt praeterea essentialiter inertes, nec semetipsas sive ad motum, sive ad quietem determinare possunt.

3.º Supponi debet caussa a materia elementari eiusque viribus distincta, quae corpora organica formaverit, et oeconomiae tam vegetalis quam animalis leges constituerit (C. 297, 5.º seq.).

4.º Ne dicam de sensitivae vitae phaenomenis et de instinctu, motuque animalium, ad quae explicanda nec materiae vires nec ipsa sufficit organizatio, certe intelligendi principium eiusque cum corpore coniunctio a nullo agente materiali et non intelligente repeti potest. Quomodo enim, ut cetera omittam, quomodo poterat intelligentia a caussa non intelligente prodire?

Concludamus. Etiamsi Epicuro et atheis ea omnia permittantur, quae ipsi non probant, sed supponunt, a nobis autem falsa et absurda probantur, etiamsi, inquam, haec omnia ipsis permittantur, adhuc tamen eo, quo spectant, pervenire non possunt, ut nempe testimonium, quod Auctori suo rerum natura tribuit, aliquo modo infirment.

ARTICULUS III.

Difficultates

37. Ob. 1. Nullae dantur in rerum natura caussae finales. Nam

1.º Cum physicas caussas ignoremus, finales excogitavimus.

2.º Quia nos propter aliquos fines agere solemus, gratis supponimus, Ens quoque supremum ita agere.

3.º Revera Ens supremum nulla re eget. Ergo agere propter finem non potest.

4.º Fieri casu potest, ut quaedam similitudinem accipiant operum, quae ab intelligentia ad finem ordinantur.

38. Resp. *Nego ant.*

Ad 1.m *Nego* quod inepte asseritur. Et nota, alteram ex his cognitionibus, quemadmodum alteri supplere non potest, ita eam iuvare et promovere. Nam et quo magis rerum physicae caussae cognoscuntur, eo melius ac plures intenti fines apparent; et non raro finales caussas perscrutando physicas quoque cognovimus.

Ad 2.m pariter *neg.* Nihil enim supponimus, aut supponere necesse est, cum opera ipsa loquantur et clament.

Ad 3.m *Conc. ant. dist. cons.* Nequit agere propter finis conse-

cutionem tamquam propter bonum quo indigeat, *conc.;* nequit agere cum fine, seu opus dirigere ad assequendum finem ipsi praestitutum, *neg.*

Ad 4.^m *Dist.* casu absolute dicto (O. 320), nempe sine ulla caussa, *neg.;* casu relative dicto, nempe ex concursu accidentali caussarum, quae effectum aliquem non intendant, *subd.;* et haec possunt facile distingui a rebus vere ordinatis ad finem, *conc.;* non possunt, *neg.* V. dicta in ultimo Ontologiae libro (O. 395).

39. Ob. II. Fieri potuit, ut hic naturae ordo casu prodierit ex fortuito atomorum concursu.

Nam fortuitae atomorum concursantium coniunctiones, tempore infinito, possibiles omnes combinationes efficere debent.

Atqui inter omnes possibiles combinationes est etiam haec rerum universitas. Ergo.

Addunt paritatem: si notae omnes typographicae, quibus Virgilii poëma constat, iactibus combinentur infinitis, saltem semel, Virgilii poëma dabunt.

40. Resp. primo. *Neg. mai.*, quae ex multiplici capite falsa est et absurda.

1.° Propter absurdas illas et gratuitas suppositiones, quas continet hoc atheorum somnium.

2.° Quia ut habeantur *omnes* possibiles combinationes, necesse est insuper, supponere unamquamque atomum spatii infinitatem quaquaversus, et secundum omnes directiones, percurrere posse. Necesse est enim, ut quaeque atomus reliquis omnibus et singulis coniungatur. Haec autem nova suppositio novum est absurdum; quia obtrudit nobis effectus infinitos absque ulla caussa: quae enim vis hac illac atomum, et in omnes partes infiniti spatii, propellere poterit?

3.° Quia falsum absolute est, tempore, vel infinito, omnes combinationes possibiles in actum prodire debere: quin immo impossibile plane est, ut omnes in actum prodeant.

41. Nam ut habeantur omnes possibiles combinationes, debet unaquaeque atomus in omnibus punctis infiniti spatii successive inveniri. Sint itaque duae atomi A et B. Ponamus B esse fixam, et A moveri: motus huius puncti A, secundum lineam infinitam, tempus postulat infinitum. Motus eiusdem in plano infinito postulat tempus infinitum secundi ordinis; si vero punctum A moveri debeat in spatio infinito secundum tres dimensiones, postulat tempus infinitum tertii ordinis. Verum, ne haec persequamur, quae minuta censeri possunt quando cum atheis res est, sit infinitum hoc ordinis primi.

Accedat nunc tertium elementum M. Ut inter tria elementa A, R, M omnes possibiles combinationes habeantur, necesse est, ut ad unamquamque novam positionem punctorum A et R, renoventur omnes mutationes possibiles puncti M. Sed istae infinitum tempus occupant. Ergo unaquaeque positio punctorum A et R deberet infinito tempore manere. Sed etiam positiones istae sunt infinitae. Ergo ad habendas omnes combinationes possibiles trium atomorum A, R, M instauratio infinita infinitorum temporum exigitur. Estne possibilis infinitas haec?

Quid vero, si addas quartam atomum? Omnes possibiles combinationes requirent tempus infinitum *bis* multiplicatum per infinitum. Si atomi quinque ponantur, tempus infinitum erit multiplicandum per infinitum *quater*, et ita porro. Si igitur ponas atomos infinitas, omnes possibiles combinationes exigerent infinitum tempus multiplicatum per infinitum *infinities*, unitate dempta; quae postrema restrictio profecto ridiculum complet. Memento autem, infinitum, de quo loquimur, esse infinitum tertiae potentiae. Horrendam sane monstrositatem! Concludes ex his, etiam tempore infinito paucissimas solum ex possibilibus atomorum combinationibus ad actum prodire posse; prodire autem omnes, metaphysice impossibile esse.

Resp. secundo. *Dist. min.* Inter combinationes possibiles est etiam haec rerum universitas; nempe inter combinationes intrinsece possibiles, *conc.;* inter combinationes extrinsece possibiles, *subd.;* spectata virtute caussae intelligentis, *conc.;* secus, *neg.* (36).

Et sine ulla distinctione *neg. cons. et consequentiam.*

42. Ad allatum exemplum resp. *negando paritatem.*

Nam 1.° qui haec obiiciunt, supponunt, notas typographicas iam rite formatas, et determinato illo numero contineri, et latinae solum scripturae elementa exhibere: quae omnia intelligentiam formantem requirunt. Supponunt deinde, omnes in urnam proiici, et in talem urnam, urnaque ab aliqua vi agitata, unam post alteram ex angusto foramine demitti, et iuxta latera, quae litteris inscriptis sunt notata, demitti; quae iterum omnia caussam requirunt, eamque intelligentem. Supponunt denique eos characteres intra finitum spatium disponi et super stabili solo collocari; id quod de atomis in spatio quaquaversus infinito dispersis supponi non potest.

Verum haec omnia quum supponunt, iam supponunt intelligentem caussam studiose omnia praeparantem, quae requirun-

tur, ut possibilis sit Aeneidos impressio. Nil mirum igitur, si in his omnibus adiunctis ea dici possit, immo et debeat etiam extrinsece possibilis. Sed in atheorum hypothesi omne intelligentiae consilium, omnis dispositio ac directio excluditur, immo multa supponuntur fieri sine ulla caussa.

2.° Non stat paritas etiam ex eo, quod combinatio illa litterarum si semel fieret, non tamen renovari constanter pergeret. At vero naturae ordo *in omnibus sui editionibus* constans est.

43. Ob. III. 1.° Ut explicetur mundi ordo, nihil aliud necesse est supponere, nisi vires, quas materia habet. Nam revera ab his viribus omnia fiunt.

2.° Praesertim, cum ignotum sit, quousque pervenire possint natura vires.

44. Resp. ad 1.^{m} 1.° Ante omnia supponendam esse materiae exsistentiam. Materia autem non potest a se exsistere.

Resp. 2.° *dist.*, Vires constitutas, definitas, dipositas, *directas* consilio Supremae Intelligentiae, *conc.;* vires tantummodo materiae essentiales, et nullum aliud agens praeter eas, *neg.* V. dicta superius (36).

Rationem additam eodem modo distingues.

45. Ad 2.^{m} noto in primis, vocem hanc *natura*, qua athei mirifice delectantur, duo in quaestione hac significare legitime posse: 1.° collectionem corporum, ac virium constantium, quibus corpora, certo ordine certaque lege, sensibilia phaenomena immediate producunt: 2.° caussam, a qua corpora viresque ipsorum ac formae, certo illo ordine ac lege, constitutae sunt primitus ac dispositae, et continenter diriguntur.

Sed athei de natura loquuntur, quasi de abstracto quodam ac poetico ente, quod revera nihil est aliud, quam materia eiusque vires essentiales casu operantes.

Hinc resp. *dist.* Ignoramus quousque pervenire possint vires naturae, i. e. materiae agentis sub legibus ac directione supremae Intelligentiae, *tr.;* vires materiae per se, *neg.* Etenim materia per se nihil potest, nec vires ullas habet, cum per se neque possit exsistere. Et quamvis exsistat, non potest per se ea efficere, quae sapientissimum consilium, et facta, et leges ab eius essentia independentes supponunt.

46. Ob. IV. 1.° In rerum universitate multae sunt imperfectiones.

2.° Multa sunt redundantia et inutilia.

3.° Saepe ordo mundi perturbatur.

Resp. ad 1.^m, 2.^m, et 3.^m *Tr.* et *neg. consequentiam.*

An ex eo quod statua Apollinis v. gr. non sine aliquo defectu est, vel ex eo quod machina quaedam aliquando deficit, aut aliquid in illa est inutile, arguere licebit, haec casu facta fuisse?

47. Resp. deinde ad 1.^m *dist.* Quatenus omnia possent esse absolute perfectiora, *conc.;* quatenus quaedam sint nullo modo in suo genere perfecta, *nego.*

Ad 2.^m *Nego.* Ignoramus fines huiusmodi rerum; sed ex ignorantia nostra quis arguat, fines non esse? Esse autem rebus plane omnibus finem suum praestitutum, id a priori solum probari potest, et alias probabitur.

Ad 3.^m *Dist.* Ordo universalis *neg,;* ordo aliquis partialis, *tr.* Has porro partiales perturbationes ad ordinem universalem conducere certum est, sin minus a posteriori, at certe a priori.

48. Ob. V. Saltem qui mundum ordinavit, non probatur esse ens infinitum. Hoc igitur argumentum Dei exsistentiam non probat.

Resp. 1.° Cur, si is qui mundani ordinis auctor fuit, Deus non est, cur inquam athei tot congesserunt absurdas hypotheses ut eius exsistentiam negarent? Sufficiat nobis in praesenti id confirmasse, quod illi negant, & tantopere exhorrescunt.

Resp. 2.° *Omitto ant.; dist. cons.* Non probat Dei exsistentiam secundum notionem Dei rudimentalem, confusam, omnibusque communem (O. 362), *neg.;* secundum notionem Dei pleniorem et magis explicitam. *tr.*

Resp. 3.° *Dist. Ant.* Non probatur immediate ex solo mundi ordine, *tr.;* mediate, et quibusdam aliis consideratis, *neg.* Revera si materia improducta esset, ea non potuisset ab ulla vi externa sibi modificari; fuisset enim et necessaria in exsistendi modo, et independens. Si ergo modificari potuit, improducta non est. Ergo producta est, creata est; a quonam? Nihil, ut minimum dicam, verisimilius, quam ab eo ipso, qui formas omnes quas voluit, materiae indidit, eamque suis legibus constrinxit (C. 298). Hoc vel ipse Condillac animadvertit (*a*). Ergo is qui mundum ordinavit, materiae creator dicendus est. Est ergo ens infinitae virtutis. Quod si non ipse, sed alter creator materiae est, hic certe alter ens erit infinitum: mundi vero ordinator ipsius minister.

(*a*) *Traité des animaux.* P. II. Ch. VI.

CAPUT IV.

ARGUMENTUM MORALE

ARTICULUS I.

Expositio

49. Propositio V. *Universalis et constans humani generis, in agnoscenda Divinitate, consensio Atheos omnino profligat.*

Etenim si humanum genus in agnoscenda divinitate constanti iudicio consensit, iudicium hoc falsum dicere nefas est.

Atqui genus humanum in agnoscenda divinitate constanti iudicio semper consensit. Ergo.

Probatur in primis minor, quae factum continet; et probatur, quemadmodum facta probanda sunt

50. I. Testibus. Sunt autem

1.° Historici omnes ac viatores. Quicumque enim tum de veteribus populis, tum de recentius cognitis notitias tradidere, eorum quoque numina ac religiones memorarunt, non solum obiter et per occasionem, sed quotiescumque eorumdem mores, instituta, leges describunt. Penes omnes populos reperies ritus aliquos religiosos, auguria, sacrificia, dies festos, saltem sollemnem aliquam invocationem viguisse; bella ac foedera, agriculturam, urbes, convivia, ludos, iudicia, nativitates, matrimonia, funera divino invocato numine consecrata, iurisiurandi religione firmata pacta, numinum contemptoribus poenas inflictas.

2.° Ab antiquissimis usque philosophis, ii fere omnes, qui vel data opera, vel obiter atheos refutarunt. Nam ab hoc praesertim consensu argumentum deprompsere. Praecipuos reperies apud Brenna (*a*). Sic igitur arguimus.

Illud factum, unde demonstrationis medium a sapientibus viris constanter desumitur, debet esse probatissimum, notum omnibus, et ab ipsis adversariis admissum. Sed multi, iique gravissimi, omnium aetatum, sectarum, religionum scriptores universalem populorum in agnoscenda divinitate consensum assumpsere tamquam medium, ad divinitatis exsistentiam demonstrandam. Ergo consensus iste fuit semper factum probatissimum, omnibus notum, et ab ipsis atheis admissum.

(*a*) *De generis hum. consensu in agnoscenda Divinitate.* P. I. Lib. I, C. II, et III.

3.° Revera recentiores quoque athei hoc nobis concedunt.

51. II. Vestigiis facti: Haec sunt

1.° Scripta quae supersunt, poemata praesertim omnium gentium antiquissima, traditiones, populares cantus; quorum fere omnium argumenta a Diis, a Deorum historia, a mundi originibus divinis, a Deorum cum homine relationibus desumuntur.

2.° Arae, luci sacri, templa, statuae, picturae, numismata, sepulchra, vasa omnis generis, domestica ipsa supellex, arma, muliebria ornamenta etc. Haec omnia demonstrant praecipuum artium obiectum penes omnes populos, omnisque domesticae et socialis vitae centrum Religionem fuisse.

3.° His accedit vivum linguarum monumentum. In omnibus enim linguis voces sunt, quae Ens supremum significant, et ad Numinis cultum referuntur.

52. Probatur maior, seu vis facti ad demonstrandum.

Si hoc iudicium dicere velis falsum, profecto aliquam caussam supponere debes, quae omnes homines in hunc errorem pertraxerit, omnesque in erronea persuasione defixerit. Non enim errat homo, nisi caussa aliqua intersit, quae iudicium perturbet. Cum autem error iste fuerit universalis et constans, caussam quoque illius universalem atque constantem fuisse, existimandum profecto erit. Atqui caussae omnes, quae humanam rationem in errorem adducere solent, hac in re insufficientes apparent. Etenim caussae huiusmodi omnes continentur tandem aliquando influxu voluntatis, quae inclinationibus, desideriis, cupiditatibus suis ad iudicium imperandum moveatur (L. 712, 718 seq.). Quae omnia potius vel ad oppositam sententiam homines traxissent, vel certe in varias opiniones distraxissent. Quapropter si quis iudicium hoc falsum dicere velit, is supponat necesse est vitium aliquod ipsi rationi inhaerens, quo factum sit, ut omnes in hunc errorem naturaliter devenerint. Quod quidem cogitare nefas est (L. 620).

Quae cum ita sint, statuendum est, hunc omnium intelligentiarum consensum non aliunde prodiisse, quam a veritatis evidentia, quae omnibus naturaliter ultro affulserit.

53. Confirmatur haec eadem conclusio.

Etenim 1.° animadverti haec debent.

a) Cum hominem maxime referat scire, utrum supremum aliquod Numen exsistat, nec ne, in hanc veritatem sollicite ac studiose prae ceteris inquirendam homines necessario ferri.

b) Quo magis humanitas morumque cultura profecit, eo pro-

fundiores persuasionem istam radices defixisse, eo splendidiorem Divinitatis cultum fuisse.

c) Non solum inter ignorantiae tenebras hanc persuasionem viguisse, sed cum scientiarum incrementis esse confirmatam; licet subtilissima ubique ingenia disputationibus suis illam exagitarint.

d) Atheos numquam populo placuisse, et quamvis nullus pene fuerit error, qui innumeros sectatores non habuerit, ipsaque polytheismi absurditas magnam humani generis partem occuparit, athei nihilominus nullam nationem, nullam civitatem, immo pagum nullum in suam sententiam adducere potuisse; immo odio semper habitos ab omnibus, et exilio, carcere, morte mulctatos esse.

Ex his omnibus sic arguimus.

Altissimas in humana ratione radices necesse est ut habeat illa persuasio, quae ex perpetuo examine firmior semper evenit; quae cum morum humanitate et ingeniorum cultura crevit; quae scientiae suffragiis confirmata est; cuius adversarii omnibus fuerunt semper exosi. Atqui talis est persuasio de Divinitatis exsistentia. Ergo.

54. 2.° Magnum quoque accedit argumento robur, si consideres validissima quaedam impedimenta, quae hanc persuasionem in animis hominum labefactare, immo etiam eradicare ex iis potuissent. Sunt autem

a) Molestia, quam hominum cupiditatibus haec infert persuasio, quae speculatorem actionum nostrarum ac vindicem nostris cervicibus imminentem exhibet.

b) Barbaries multarum gentium, ac vita in belluarum morem agitata.

c) Vitia magna et corrupti mores, qui mentem hebetant et rerum, quae supra sensus sunt, considerationi ineptam reddunt.

d) Sophismata quaedam obvia oppositum suadentia, quae debiles mentes valde discruciant, ac facile illudere possunt, dum ex. gr. malos impunes ire ac florescere, iustos opprimi vident.

e) Ipsa polytheismi turpissima commenta, quae tam impuratos et absurdos exhibebant deos, videri caussa poterant, cur sin minus omnes, at saltem sapientes diis omnibus valedicerent.

f) Quamquam pauci fuerint, non defuere tamen identidem athei, qui deos spernerent, ceterosque ad idipsum pertrahere satagerent.

g) Accedit, nullum fuisse per longissimas aetates inter quos-

dam populos commercium, quo posset huius persuasionis firmitas, sicubi nutaret, constabiliri.

His consideratis, validissimum hoc habes argumentum.

Maxima sane esse debet evidentia illius iudicii, quod non obstantibus gravissimis difficultatibus, tam internis, quam externis, in omnium hominum mentibus constantissime inhaesit. Atqui tale est iudicium humani generis de Divinitatis exsistentia. Ergo.

ARTICULUS II.

Atheorum hypotheses

55. Propositio VI. *Consensio haec non ab educationis praeiudiciis, non a legislatorum fraude, nec ab inani metu, nec a naturalium caussarum ignoratione originem duxit.*

Hic quoque athei suas nobis opponunt hypotheses, sed aeque ineptas, ac praecedentes.

Dicunt in primis, persuasionem hanc esse *unum ex educationis praeiudiciis.*

At 1.° educatio penes diversos populos diversa est, penes quosdam nulla; variantur item educationis principia et methodi.

2.° Praeiudicia educationis facile deponuntur

a) aetate ipsa, experientia, aliorum consuetudine:

b) saltem a sapientibus viris, et penes cultas nationes:

c) praesertim si cupiditatibus humanis ipsa praeiudicia molesta sint. Molestae enim opiniones, etiamsi solidis firmamentis innixae sint, severius ac saepius expenduntur, et nisi rationes paene ineluctabiles obstent, libenter ac cito reiiciuntur. Quam facile igitur praeiudicium humanis cupiditatibus adeo molestum fuisset excussum!

56. Aiunt deinde *legislatorum ac principum fraude* hanc opinionem inductam fuisse, ut populi in officio continerentur. Nihil enim dicam de iis qui sacerdotum fraudes in medium adduxerunt. Neque illud scilicet viderunt, sacerdotum exsistentiam non solum ideam Dei supponere, sed Dei quoque cultum pervulgatum et publicum. His igitur omissis, qui legislatores et principes huius fraudis accusant, non minus inepte disserunt. Nam

1.° Dei notio viget etiam apud sylvestres illos populos, qui nullum umquam legislatorem, nullam legem habuerunt.

2.° Quomodo vero omnibus omnium gentium legislatoribus hoc in mentem venit, ut per eamdem fraudem populis impo-

nere vellent? Omnibus dico: nam omnibus populis, etiamsi nullo inter se vinculo essent colligati, idea isthaec inhaesit.

3.° Quomodo tam felici apud omnes successu haec persuasio propagata est? Non sane cum pueris erat res agenda. Quot quantisque ludibriis a populo atheo excipiendum fuisse putemus, qui primus Numina nescio quae memoraret, ut sibi auctoritatem conciliaret, legumque iugum cervicibus imponeret?

4.° Praesertim cum haec persuasio sit hominum cupiditatibus onus valde molestum, ac multo gravius, quam omnes humanae leges.

5.° Quomodo vero haec fraus numquam detecta fuit, nec a sapientibus viris, quin immo illos quoque illaqueavit? Quomodo perseveravit adeo inconcussa persuasio haec per fraudem inducta, praesertim cum non defuerint qui eam expugnare tentarent, ac populum dedocere? Fac legislatorem, vel principem atheum persuadere velle populo, nullum esse Deum. An putas felicitate pari rem ei successuram?

6.° Qui primitus hanc persuasionem induxerunt eamque tam firmiter mentibus impresserunt, vel ad eam confirmandam usi sunt rationibus falsis, vel certis et evidentibus. Si primum dicas, impossibile dicis. Quomodo enim fieri potest, ut unus homo, vel pauci homines, totum genus humanum, motivis ad suadendum minime idoneis, in tam obfirmatam constantemque sententiam pertraherent? Si alterum, sane Dei exsistentia certa et evidens sit oportet, quae certis et evidentibus demonstratur argumentis.

7.° Tandem huic atheorum hypothesi documenta omnia historica contradicunt. Ex iis enim constat, Dei alicuius cognitionem omnibus antiquiorem esse legislatoribus. Revera idipsum quod athei oggerunt, hoc quod dicimus demonstrat. Cur enim legumlatores, se aliquo Numine afflatos finxerunt, nisi quia apud eos agebant, qui divinitatem agnoscebant ac venerabantur?

57. *Ignorantia*, inquiunt, Deos induxit. Homines enim, qui naturalium phaenomenorum caussas cognoscere, aut saltem assignare utcumque aliquas, honori sibi ducunt, cum veras ignorarent, fictam, ut assolet, excogitarunt, ens nempe invisibile ac potentissimum.

Sed 1.° Si ita est, scientiae luce hominibus affulgente, opinio haec evanescere debuisset. Atqui nihilominus eo firmior facta est, quo magis rerum naturalium cognitio profecit.

2.° Hinc physicorum peritissimi Deum esse agnoverunt, ac

summopere venerati sunt. Non est opus, ut singulos recenseam. Nomina unum e summis, immo unum quemcumque ex celebrioribus; unum profecto ex Dei adoratoribus nominabis. Magnum quiddam erit, si aliquem, quem excipias, inveneris inter mediocres.

3.° Revera omni tempore nihil habitum fuit opportunius, ad Dei exsistentiam demonstrandam, quam naturalium caussarum et ordinis mirandi, quo ille agunt, cognitio.

4.° Demum si athei totum naturae ordinem, ipsamque rerum exsistentiam per naturales caussas explicare possunt, prima illa neglecta, proferant quod habent. At quid ferunt? Seriem infinitam, materiam improductam, ordinem sine ordinante et fortuitum atomorum concursum. Praeclaras sane res, et profecto novas! Nos, donec meliora ferant, in ignorantia nostra manebimus.

5.° Hinc iure meritoque ignorantiae notam, quam toti humano generi inurere ipsi non verentur, in ipsorum caput reiicere possumus. Utique multa ignorant athei; si enim saperent, immediatarum cognitione caussarum non contenti, mediatam et ultimam non negligerent, et ad rerum origines explicandas, epicureas nobis naenias non recinerent. Suo nobis exemplo, profecto illustrem illam Baconis sententiam confirmant: « Leves » gustus in philosophia movere fortasse posse ad atheismum, » sed pleniores haustus ad religionem reducere » (*a*).

58. Metus postremo, si ipsos audias, Deos confinxit.

Primus in orbe Deos fecit timor, ardua coelo
Fulmina quum caderent.

Homines videlicet fulminum, procellarum, terraemotuum, morborum horridaeque mortis terrore perculsi, Ens quoddam praepotens sibi confinxerunt, quod mortales iratum plecteret, quodque esset precibus et hostiis placandum.

Respondeo: 1.° Ergo in solis meticulosis, in solis pueris atque mulierculis Dei notio inveniri deberet, non item in iis, qui constantem impavidumque animum gerunt. At contrarium experientia docet. Nam ii maxime Deum timere solent, quos *si fractus illabatur orbis, impavidos ferient ruinae.*

2.° Cognitis horum phaenomenorum caussis, persuasio illa aboleri debuit, saltem in hominibus, qui praeiudiciis non ducuntur, saltem in sapientibus.

(*a*) De Augment. Scient. Lib. I.

3.° Si Dei notio hoc pacto orta esset, non aliter Deum homines sibi repraesentarent, quam ut terribile monstrum, fulminibus semper stipatum atque procellis. Atqui non hanc de Deo ideam vulgo homines habent. Agnoscunt enim illum, ut rerum auctorem, ut patrem beneficum ac providum, non minus quam iustum ac vindicem.

4.° Sed esto: sit idea Dei ex timore orta. Ut aliquid proficerent, deberent athei ostendere, timorem hunc irrationabilem esse; quod profecto ostendere possent, si demonstrarent effectus illos terribiles non habere ultimam aliquam caussam, a qua tandem aliquando dependeant. Id tamen adhuc non praestiterunt.

5.° Hinc fit, ut timor iste, nec ab ipsis atheorum animis, exsulare umquam possit. Scimus utique, ipsos quoque timere. Praeclare Tullius de Epicuro « Nec quemquam vidi, qui magis ea » quae timenda esse negaret, timeret; mortem dico et Deos » (*a*). Id et de toto eius grege dicere licet.

6.° Hic timor ipse vera atheismi origo est. Quia enim vindicem timent, ut cupiditatibus suis licentius indulgeant, et conscientiae latranti offam porrigant, idcirco Deum non esse persuadere sibi conantur. Non igitur *Deos fecit timor*, sed *atheos*.

ARTICULUS VII.

Difficultates

59. Ob I. Consensus humani generis in agnoscenda divinitate dici nequit universalis. Nam

1.° Testantur idonei scriptores, exstitisse antiquitus populos atheos.

2.° Idem testantur viatores, de barbaris incolis regionum recentius exploratarum.

3.° Demum philosophi non pauci, et veteres, et recentiores athei fuerunt. Horum autem iudicium pluris valet, quam vulgi consensio.

Resp. *Dist. ant.* Consensus .... dici nequit universalis metaphysice vel physice (L. 163, 3.°), *tr.*; moraliter, *neg.* Quamquam probari aliunde posset, nullam plane hac in re dari exceptionem, in hominibus ratione utentibus; id tamen experientia sola non constat. At consensus moraliter universalis abunde sufficit ad argumentum.

(*a*) *De Nat. Deor.* Lib. I. c. 79.

60. Ad 1.^m *Dist.* et huiusmodi testimonia universalis consensus vim non infirmant, *conc.;* infirmant, *nego.*

Etenim 1.° pauci illi scriptores, qui haec tradiderunt, fere semper dubitantium more loquuntur; quod ostendunt ii loquendi modi, quos adhibent: *dicitur, fama est* etc.

2.° Alii saepe scriptores, et ipsa quandoque monumenta, contrarium testantur.

3.° Populi quidam, seu potius quaedam tribus atheae dictae sunt, non vere ac proprie, sed improprie et immerito: vel quia homines impii essent, et practice athei, vel quia ritibus publicis externoque cultu carerent, vel quia populares graecorum Deos non colerent; qua de caussa Hebraei ipsi, atque adeo Christiani, tamquam athei traducti sunt.

4.° Demum gentes illas, quae atheae fuisse dicuntur, barbaras plane fuisse, et belluarum in morem vitam agitasse, in comperto est. Iam si qua huiusmodi gens vere fuisse aliquo tempore athea probaretur, quid inde? An rationis fructus quaeras apud eos, qui morum immanitate efferati atque hebetati, rationis usu paene carent? An poterit eorum dissensio universali mentium humanarum consensioni quidpiam detrahere? Vide auctores, qui materiam hanc fuse pertractant; hi singulos populos qui atheismi accusantur, ab hac nota liberant (*a*).

61. Ad 2.^m viatores omnes id testantur, *neg.;* quidam, *subd.;* ita ut postea falsa reperta sint, quae ipsi non satis exploraverant, ac temere affirmaverant, *conc.*; secus, *neg.* Vide citatos auctores.

Ad 3.^m *tr.* Ad rat. additam, *dist.* ubi constet erroris caussas vulgi iudicium non pervertisse, *neg.;* ubi non constet, *subd.;* si plerique philosophi et illustriores contraria sentiunt ac reliqui homines, *tr.;* si pauci et minoris auctoritatis, *nego.*

Philosophi, qui athei dici merentur, paucissimi sunt, et philosophi nomine vix, aut ne vix quidem digni. Ceterum errare posse quosdam philosophos certissimum est, nec mirum videri debet, ubi praesertim erroris caussae sunt manifestae. At genus humanum universum hac in re errasse magna foret absurditas (52).

62. Inst. Fortasse populi antiquitus ignoti athei fuerunt, fortasse populi adhuc incogniti athei sunt; fortasse persuasio haec demum extabescet.

(*a*) V. gr. Brenna. *De generis humani consensu in agnoscenda Divinitate* Vol. I, P. I. C. V, seq. et Vol. II. - Storchenau. *Theol. nat.* Sect. I. c. IV.

Resp. *Nego totum.* Scrupulos istos omnes adimit, si aliud non suppetat, inductionis et analogiae argumentum. Quemadmodum natura hominum semper eadem fuit, semperque erit eadem, ita quoque fructus, qui ex illa sponte erumpunt, erunt semper iidem.

63. Ob. II. Consensus iste, quamvis exstitisse concedatur, nullam tamen ad probandum vim habet.

Quia 1.° diversi a diversis populis dii colebantur. Ergo nullus Deus est, qui pro se universale suffragium habeat.

2.° Plures populi per plura saecula polytheismum professi sunt. Atqui polytheismum profiteri, perinde est, ac profiteri atheismum. Nam *pluralitas Deorum*, Tertulliano teste, *nullitas Deorum est.*

3.° Demum multae persuasiones universales repertae sunt falsae.

64. Resp. *Nego ant.*

Ad 1.m *Dist. ant.* Et haec discrepantia afficit iudicium de exsistentia alicuius divinitatis, *neg.;* versatur circa ideam, qua divinitas exhiberi potest, *subd.;* circa ideam determinatam et completam, *conc.;* circa ideam indeterminatam et inchoatam, *nego.*

Dist. cons. secundum quod divinitas exhibetur conceptu determinato et completo, *conc.*; secundum quod exhibetur conceptu indeterminato et inchoato, *nego.*

Diversitas opinionum non hanc quaestionem respicit: *an sit aliqua divinitas;* sed illam alteram: *quid sit Deus, aut cuiusmodi concipi debeat.* Iam in primae quaestionis solutione omnes conveniunt, quia facilior est, et ex primis rationis principiis necessario in humanae vitae cursu, ac naturaliter erumpit, et multimodis confirmatur. Quoad alteram vero, conveniunt pariter omnes, si spectes ideam Dei inchoatam et confusam, quae sita est in conceptu *Entis supremi cui omnia subsunt*; haec enim idea iis ipsis gignitur argumentis, quibus huius entis exsistentia cognoscitur. Si vero sermo sit de notione determinata et completa, quaenam scilicet natura sit Entis illius supremi, quaenam attributa, et quo pacto res ceterae illi subsint; item an unum sit an plura; quoad istas utique quaestiones dissentiunt: sunt enim longe difficiliores; nec ad eas solvendas prima rationis principia et obvia experientia sufficiunt. Cum tamen homines confusa illa Entis supremi notione non satis habeant, complere illam utcumque et perficere nituntur. In quo sane plurimi phantasia duci se sinunt, eamque sequentes non possunt non errare;

quidam ratione utuntur, sed hoc opus paucorum est, neque sine multorum admixtione errorum moraliter perfici potest (L. 601); maxima vero pars auctoritatem sequitur, atque hoc pacto unius error multos inficit. Error autem varius est, quemadmodum aberratio omnis; hinc nil mirum, si diversae hac in re fuerint opiniones. Nihilominus, ut praeclare Tullius, *quales sint* (Dii) *varium est: esse nemo negat* (*a*).

65. Ad 2.^{m} *Tr. maior. Neg. min.*, et *dist. rat. add.*, si res consideretur secundum se, *conc.*; si ex opinione earum gentium, *nego*.

Ad 3.^{m} *Dist.* Persuasiones universales et constantes, *neg.*; universales, *subd.*; ita ut erroris caussa, immo et occasio assignari possit, *conc.*; secus, *neg.* V. dicta in Logica (L. 620), et in hoc argumento.

CAPUT V.

DE ATHEISMO

ARTICULUS I.

An esse possint homines athei

66. Adeo obvia sunt ac perspicua argumenta, quibus ad Deum cognoscendum assurgere possumus, ut dubitare merito liceat, an fuerint umquam, aut esse possint homines, qui rationis adepti usum, vel ignorent Deum esse, vel, quod multo videtur incredibilius, negent.

Igitur potest 1.° fieri quaestio de atheis negativis (14): an possint esse homines adulti, sanaque mente praediti, quorum rationem aetas et aliqua experientia explicuerit, nec morum barbaries penitus extinxerit, qui Dei exsistentiam plane ignorent Certe si de ignorantia ad breve tempus ac facile vincibili loquamur, nullum dubium, huiusmodi ignorantiam dari; aliter vero dicendum de ignorantia ad longum tempus producta, moraliterque invincibili: hanc enim dari posse non puto. Omitto enim praesidia, quae status socialis et domesticus confert; omitto quoque Dei providentissimi auxilia interna et externa, qui *vult omnes homines salvos fieri* et *ad agnitionem veritatis ve-*

(*a*) *De nat. Deor.* II.

nire (a); sed certe ex mundi adspectu, ex rerum pulcritudine atque ordine, ex suiipsius consideratione necessarium omnino est, ut homo sensibus praeditus ac ratione utens tandem aliquando ad primam rerum caussam atque invisibilem gubernatorem mente assurgat. Sufficiunt enim ad hoc primae illae ideae, quae omnibus plane communes sunt (O. 5), et prima principia, quae ex iis sponte emergunt. His autem homo si careat, rationis usum non habet, contra hypothesim.

67. Fateor, reflexionem aliquam insuper necessariam esse, ut mens haec principia applicet, et sensibilia transgrediens caussam quaerat invisibilem. Sed reflectendi occasio deesse homini, longo tempore, non potest. Saltem enim quum insolitum aliquod phaenomenon videt, quod admiratione, aut terrore ipsum percellat, aut quum necessitate aliqua, aut morbo, aut dolore, aut periculo premitur, aut quum vim moralis dictaminis, illudque auctoritate plenissimum imperium persentiscit, fieri nequit, ut a seipso non exquirat, unde illa sint, unde ipse, unde cetera; et hoc satis est, ut confusam aliquam supremi principii, a quo omnia pendent, notionem adipiscatur.

68. Scio, haec omnia negare traditionales. Sed cum iis nunc non disputo: eos enim alibi refutavi (Ps. 456, 457). At si supponamus, quod omnes certissimum habent, humanam mentem posse ex se primas saltem ideas adquirere, negari nequit, ab his ideis, cum experientia ulteriore coniunctis, facilem ad Deum transitum, immo necessarium esse. Sic patet, quid de atheis negativis sentiendum sit.

69. Quaeritur 2.° an possibile sit, esse atheos positivos.

Principio animadvertendum est, non esse hic sermonem de atheis practicis, qui nempe ita se gerunt ac si nullus esset Deus; sed de speculativis, qui nempe in ea se obfirmaverint sententia: Deum non esse. Deinde, reperiri sane nonnullos, qui oretenus Deum negant: qua tamen in re, id potius asserunt, quod vellent, quam id quod sentiunt; quamquam enim ipsis expediat non esse Deum, non tamen ad eam usque caecitatem devenire potuerunt, quae ipsam non percipit evidentiam. Quod quidem satis manifestant ubi periculum aliquod, ac repentina calamitas urget: tunc enim *eripitur persona, manet res* (b), videasque ad vulgares usque superstitiones proceros hosce animos elatosque se se demittere.

(a) I. Tim. II. 4.
(b) Lucret. L. III.

70. Hoc itaque quaeritur, an sint, qui vere et ex animo sentiant, Deum non esse. Affirmandum videtur, secundum illud Psalmi: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus* (*a*). Nam, ut in tertio Logicae libro dictum est (L. 692; 1,º 3.º), potest prava voluntas ab argumentis illis, quae hanc veritatem aperiunt, licet in promptu posita sint, intellectum avertere, ipsumque convertere ad inanes aliquas fallacias, quae eiusdem veritatis evidentiam obruant, aut aliqua ratione obumbrent; non est propterea mirandum, si dum in his fallaciis totam mentis attentionem defigit, possit, saltem aliquo momento, aut dubium intellectus, aut assensum extorquere.

71. Dixi saltem aliquo momento. Communiter enim putandum non est, in immani adeo ac manifesto errore posse diu manere quemquam, cum praesertim oppositae veritatis evidentia vel invitos attingat nisi forte supponas, hominem a primis usque annis adeo misere depravatum, ut in eo mentis animique perversitas in naturam paene transierint. Ceterum praeclare ait Seneca. « Mentiuntur qui dicunt se non sentire esse Deum; nam etsi tibi affirment interdiu, noctu tamen et sibi dubitant » (*b*). Certe et veterum et recentiorum auctoritate (*c*) compertum est, atheos secum ipsis haudquaquam constare; id quod facta quoque subinde comprobant.

72. Ex dictis liquet 1.º iudicium, quo atheus Deum negat, numquam cum animi persuasione, numquam cum bona fide sociari; sed errorem formalem semper esse (L. 713); eumque non modo ex levissima temeritate, sed ex destinata malitia semper originem ducere (L. 721).

2.º Idem dicendum de dubitatione.

3.º Eum qui constanter Deum sermonibus aut scriptis neget, contra mentem loqui, audacterque mentiri.

4.º Quidquid dicat atheus, non posse se a summae imprudentiae nota excusare. Etenim

a) Nemo atheorum ausus est directe probare, Deum non esse: oppositum autem demonstrare se, philosophia tuetur.

b) Athei in eo solummodo se continent, ut demonstrationes, quae afferuntur ad Dei probandam exsistentiam, confictis a se systematibus infirment. Sed haec systemata, ut minimum dicamus, sunt gratuitae suppositiones, et vulgo refutantur ut absurdae.

(*a*) Psalm. XIII.
(*b*) L. I. *De ira*.
(*c*) V. gr. Platonis Dial. X. *De leg.* et Baylii, *Diction. crit:* art. Bion.

c) Quamtumvis athei argumentorum Dei exsistentiam demonstrantium vim elevare conentur, negare tamen non poterunt, nisi velint plane reiici ut dementes, esse saltem probabile, Deum exsistere. Quum autem agitur de summa rerum, tutior pars est eligenda. Hi tamen, qui in ceteris levissimas quasque probabilitates ac veri umbras sectantur, in hoc gravissimo negotio, non probabilitatem modo, sed ipsam evidentiam spernunt.

ARTICULUS II.

De exitialibus atheismi consectariis

73. Ut magis pateat atheismi absurditas atque perversitas, recensebimus breviter fructus, quos atheismus natura sua producit.

1.° Sapientiam prorsus enecat, scientiisque tenebras teterrimas offundit. Sublata enim caussa absolute ultima, rationum ultimarum cognitio (Prol. III.) evadit impossibilis; fundamentalia insuper problemata, quae resolvere scientia debet, in omni ordine sive physico, sive logico, sive ethico, sive historico fiunt penitus insolubilia. Nam

a) In ordine physico explicari nequit rerum origo, quia tollitur prima caussa efficiens; legum quoque physicarum harmonia et constantia, quia tollitur ultima caussa exemplaris, ac finalis, rerumque provisor et gubernator.

b) In ordine logico inexplicabilis est possibilitatis fundamentum ontologicum, aeternitas ac necessitas essentiarum, immutabilitas veritatis.

c) In ordine ethico intelligi prorsus nequit, quid sit lex illa honestatis, cuius imperium ineluctabilemque auctoritatem omnes experimur, nulla enim lex sine legislatore: hinc officia ac iura sine fundamento sunt; virtus sine praemio manet, vitiumque sine poena; immo ipsum honestarum et inhonestarum actionum discrimen fit incertum.

d) In ordine historico facta multa inexplicabilia fiunt, sublato provisore supremo; et factorum sive concursus, sive successio, quae ab hominis arbitrio saepe non dependent, caeco solum casu explicari possunt. Tamen ex hoc ordine atque ex hac successione emergit mundus moralis, qui non minus quam physicus mirabilis est, nec fortasse minus illustria intelligentiae disponentis vestigia continet.

74.° Atheismus humanae naturae osor et inimicus est. Intimis enim naturae propensionibus contradicit, easque in ludibrium ipsius ac tormentum vertit. Deo enim sublato, nullus est amplius remunerator virtutis, nullus scelerum vindex, nullus perturbati ordinis reparator, nullum in adversis solamen, nullum amplius obiectum, cuius asseeutione felices esse possimus. Sine Deo animi immortalitas chimaera est, desiderium beatitatis ludibrium, virtutis amor calamitas, ac propensionibus inter se pugnantibus homo misere discerpatur necesse est. Si Deum mihi tollis, quid superest? Brevis haec incertaque vita, quam calamitates et aerumnae potius, quam anni diesque metiuntur, in quam homo coniectus sine adiutore, sine provisore, sine remedio, sine spe, conditionem obtinet brutorum conditione multo deteriorem.

75. 3.° Humanam denique societatem atheismus impossibilem facit. Quae enim sunt humani convictus fundamenta, nisi mutua fides, legum reverentia, in principe amor iustitiae, in subditis obsequium erga auctoritatem, in omnibus patriae amor ac civium charitas? Haec autem omnia in athea hominum multitudine frustra requires. Invisibilis enim atque omnia videntis potestatis timore sublato, omnique futurorum bonorum adempta spe, unica superest agendi regula, utilitas; unicus finis voluptas; unicum efferentibus se cupiditatibus fraenum, timor. In imperantibus timor populi, in populo timor imperantis, hoc totum societatis fundamentum erit; ac propterea ius unicum fortioris voluntas; unica debilioribus relicta defensio, simulatio, fraus, proditio. Nonne praestat in sylvis atque inter feras degere, quam in eiusmodi societate versari?

Ex his omnibus concludemus, merito atheos et vocari insipientes, et populorum odia semper, et legum severitatem subiisse; qui et sapientiae contemptores, et hominum inimici, et societatis eversores esse probantur.

LIBER SECUNDUS

CAPUT I.

DE ESSENTIA DIVINA

ARTICULUS I.

Quid essentiae divinae nomine intelligatur

76. Quemadmodum Deum esse immediate non cognoscimus, sed ex eius effectibus; ita etiam quid Deus sit in seipso cognoscere non possumus; solummodo ex eo quod novimus, quomodo res aliae se habeant ad ipsum, colligere argumentando possumus, quid ipse sit. Duplici porro via a creatis rebus assurgimus ad cognoscendum, *quid Deus sit*: via nempe *remotionis*, et via *analogiae*. Deus enim a nobis primo cognoscitur secundum duplicem habitudinem ad res finitas, nempe ut earum principium, et ut ipsis longe supereminens (15). Quia ergo ipsarum principium est, perfectiones omnes, quae in iis sunt, aliquo modo continere debet (O. 265); et quia ipsis longe supereminet, abesse ab illo debent imperfectiones omnes, quae in rebus inferioribus inveniuntur. Primo igitur via remotionis imperfectiones istas in Deo esse negamus, et hoc pacto dicimus Deum v. gr. infinitum vel immensum: deinde via analogiae rerum creatarum perfectiones, a nativis defectibus purgatas, ipsi tribuimus: sic dicimus Deum v. gr. intelligentem et liberum; non tamen ita, ut sunt ea quae ipsa produxit, sed multo magis ac melius. Ex quo vides, etiam dum viam persequimur analogiae, remotione nos uti: ac propterea de Deo nos cognoscere potius quid non sit, quam quid sit.

77. Pluribus itaque conceptibus ineffabilem Dei ac simplicissimam naturam, quemadmodum si ex distinctis perfectionibus constaret, nobis ipsi repraesentamus; quia de illa aliter cogitare non possumus. In his autem perfectionibus, essentiam iterum ab attributis distinguimus. Essentiam vocamus perfectionem illam, quam ratio nostra concipit tamquam primum Dei constitutivum, quatenus a creaturis differt, et a qua mens progredi possit ad perfectiones ceteras ipsius demonstrandas. Ceteras hasce perfectiones attributa nuncupamus; non quia ad modum

qualitatum quarumdam ab essentia, tamquam a radice, dimanent; sed quia ab illa ratiocinando deducuntur.

78. Ex hoc intelliges, quum quaeritur, quaenam sit Dei essentia, hoc tantummodo quaeri; quinam sit ille peculiaris Dei conceptus, qui in nostram cognitionem cadit tamquam primo constitutivum ipsius, et ut ceterarum perfectionum radix: vides propterea, quaestionem hanc esse pure methodicam.

Ceterum ex dictis manifeste colligitur (18), id quod primo de Deo concipitur hoc esse: quod sit *Ens a se, sibique sufficiens ad exsistendum*. Ex hoc ipso ceteras Dei perfectiones deduci posse, infra patebit. Esse ergo a se, (*aseitas*), essentia Dei merito appellatur.

ARTICULUS II.

* *Deum non esse in ullo genere*

79. Propositio I. *Divina essentia non est in ullo genere, quod sit ipsi, et alicui alteri naturae commune.*

Deducitur ex dictis.

Nam 1.° Ut S. Thomas arguit, « cum esse Dei sit eius essentia, si Deus esset in aliquo genere, oporteret, quod genus » eius esset ens; nam genus significat essentiam rei, cum praedicetur in eo quod quid est. Ostendit autem Philosophus, in » III Metaph., quod ens non potest esse genus alicuius; omne » enim genus habet differentias, quae sunt extra essentiam generis: nulla autem differentia posset inveniri, quae esset extra » ens, quia non ens non potest esse differentia » (*a*). Vide dicta de entis conceptu (O. 13. seq.).

2.° Ratio per genus significata indifferens est ad plures differentias, quibus ad species diversas determinatur; nullam enim differentiam huiusmodi essentialiter habet. Ratio ergo generis in suo conceptu indifferentiam ad exsistendum includit; non enim potest exsistere sine aliqua differentia. Propterea quidquid sub genere aliquo continetur, est in suo conceptu indifferens ad exsistendum.

Iam divina essentia non est indifferens ad exsistendum, immo essentialiter est, ipsaque est suum esse. Ergo.

80. Concludes 1.° Deum esse supra omne genus.

2.° Quid Deus sit, proprie definiri non posse.

(*a*) *Sum. th.* p. 1. q. III. art. V.

3.º Propterea Deum esse incomprehensibilem.

4.º Quaecumque nomina Deo simul et creaturis tribuuntur, analogica esse.

81. Obiici posset 1.º Deum in genere substantiae comprehendi, quatenus substantiae nomine intelligimus, *ens quod per se est* (O. 151).

Ad hoc respondendum cum eodem S. Thoma: « Substan» tiae nomen non significat hoc solum, quod est per se esse, » quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus; sed » significat *essentiam cui competit sic esse,* i. e. per se esse; quod » tamen non est ipsa eius essentia. Et sic patet, quod Deus non » est in genere substantiae » (*a*).

82. Obiicies 2.º res creatas, etiam in essentialibus, Deo similes esse; propterea habere aliquid quod ipsis et Deo logice commune est. Quatenus ergo Deus et res creatae similes sunt, communi genere comprehensas videri.

Resp. iuxta pulcherrimam S. Thomae theoriam (*b*), similitudinem variam esse pro varietate modi, secundum quem aliqua forma pluribus communis est. Quaedam igitur eamdem formam habent, et secundum eamdem rationem, ut v. gr. duo homines, vel duo rectangula: quaedam vero eamdem formam habent, sed non secundum eamdem rationem, ut v. gr. homo verus et homo pictus.

Certum est autem omnem effectus perfectionem aliquo modo in caussa praecontineri (O. 265), ac propterea omnem effectum aliquo modo suae caussae similem esse. Sed non omnes effectus suis caussis ita sunt similes, ut et in eadem forma et secundum eamdem rationem conveniant, ut patet in iis effectibus quorum perfectionem eminenter aut virtualiter (O. 265) caussa praecontinet. Hi tamen possunt cum suis caussis convenire in eadem forma, secundum eamdem rationem generis. At cum Deus sub nullo rerum finitarum genere contineatur, res ab eo conditae divinam perfectionem in se referre non possunt, neque secundum speciei, neque secundum generis rationem eamdem, sed tantummodo secundum analogiam unius ad alterum (L. 66). « Et hoc modo, ita concludit S. Doctor, illa quae sunt a Deo, » assimilantur ei, in quantum sunt entia, ut primo et universali » principio totius esse » (*c*).

(*a*) Ibid. ad 1. Cf. quoque *Summam contra gent.* Lib. I. c. XXV.
(*b*) *Sum. th.* p. I. q. IV. art. III.
(*c*) Ibid.

83. De qua Deum inter et creaturas similitudine animadverte adhuc, quod idem Aquinas subtiliter notat in eadem quaestione: « quod licet aliquo modo concedatur, quod creatura sit similis » Deo, nullo tamen modo concedendum est, quod Deus sit si» milis creaturae » (*a*). Id quod alio in loco uberius explanat his verbis. « Convenientius dicitur Deo creatura similis, quam e » converso. Simile enim alicui dicitur, quod eius possidet qua» litatem, vel formam. Quia igitur id quod in Deo perfecte est, » in rebus aliis per quamdam deficientem participationem inve» nitur illud secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem » simpliciter est, non autem creaturae; et sic creatura habet » quod Dei est, unde et Deo recte similis dicitur. Non autem » sic potest dici, Deum habere quod creaturae est: unde nec » convenienter dicitur, Deum creaturae similem esse, sicut nec » hominem dicimus suae imagini fore similem, cui tamen sua » imago recte similis enuntiatur » (*b*).

ARTICULUS III.

De infinita Dei perfectione

84. Consideranda nunc est penitius Dei essentia, ac videndum cuiusmodi sit ens a se, ens cuius essentia est esse. Non enim potest hoc *esse* ita intelligi, ut exsistentiam solummodo comprehendat; exsistentia namque notio abstracta est ac maxime indeterminata; nihilque potest exsistere, quod solam exsistentiam habeat. Statuamus igitur oportet, quaenam sit illa realitas et perfectio, quae ita est actu, ut independenter ab omni caussa sit, ac plane nequeat non esse.

85. Propositio II. *Deus est ens actu infinitum.*

Ens actu infinitum est ens absolute perfectum (O. 362), nimirum ens, quod perfectiones omnes, sine ullo defectu, sine ulla imperfectionis admixtione, essentialiter continet (O. 329). Hoc intelligimus quum dicimus, Deum esse actu infinitum.

Probatur 1.° Deus est ens a se. Sed ens a se nullam potest habere limitationem, seu imperfectionem. Non enim vi essentiae suae limitibus circumscribitur, nec ab alio limitari potuit, nec a seipso.

Non est limitatum vi essentiae suae. Etenim essentia entis a

(*a*) Ibid ad IV.
(*b*) *Contra gent.* Lib. I. c. XXIX.

se est actu esse (18, 2°). Nulla autem pura perfectio cum hac essentia pugnat; omnis enim pura perfectio est aliquod esse. Nullus quoque defectus ab hac essentia necessario dimanat; nam defectus inest rei secundum quod aliqualiter non est; in conceptu vero ipsius esse non continetur, ut aliqualiter non sit; non enim idcirco aliquid est limitatum quia est, sed quia est hoc aut illud, v. gr. lapis, planta, homo.

Non potuit insuper ab alio limitari, quia ab alio non pendet, nec esse participatum habet. Non a seipso, quia suiipsius caussa non est. Ergo.

86. 2.° Ens a se non habet esse participatum, sed est ipsum esse per se subsistens. Ergo concludit S. Thomas, « oportet quod » totam perfectionem essendi in se contineat » (*a*).

Etenim defectus omnis secundum datam quamcumque realitatem, inveniri solummodo potest in iis, qui realitatem illam participatam habent, ut v. gr. defectus sapientiae inveniri potest in iis, qui sapientiam habent participatam et adquisitam, si nempe non secundum perfectam sapientiae rationem illam participent. Si vero certa aliqua realitas inveniretur per se subsistens, nihil profecto de perfecta eiusdem realitatis ratione illi deesse posset; ut v. gr. si inveniretur ipsa sapientia per se subsistens, nihil posset ab ea abesse, quod ad perfectam sapientiae rationem pertineat.

Si igitur Deus est ipsum esse per se subsistens, nulla re carere potest, quae ad perfectionem essendi pertineat: secus aliqualiter esset non ens. « Omnes autem perfectiones, inquit S. Thomas, pertinent ad perfectionem essendi. Secundum hoc enim » aliqua perfecta sunt; quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit » (*b*).

87. 3.° Deus est primum ens in genere caussae (16). Ergo omnium possibilium perfectissimum est. Ergo omnium, quae esse possunt, perfectiones continet.

Probatur prima consequentia. Si enim possibile foret aliud ens Deo perfectius, hoc ens vel iam exsistit, vel est pure possibile. Iam ea quae exsistunt, a primo ente dependent; non sunt ergo illo perfectiora; quae pure possibilia sunt, contingentia sunt; sunt ergo imperfectiora ente necessario.

Probatur secunda consequentia. Ens quod omnium possibilium perfectiones continet, perfectius est eo, quod aliquam huiusmodi

(*a*) *Sum. th.* p. I. q. IV, art. II.
(*b*) Ibid.

perfectionem non contineat. Ergo ens, quod omnium possibilium perfectissimum est perfectiones omnes possibiles contineat oportet.

88. Atque haec satis esse possunt firmandae veritati. Ad errores autem cavendos, qui quidem hac in re gravissimi sunt, haec sedulo animadverti debent.

1.° Deus omnes quidem perfectiones continet, sed modo diverso. Perfectiones enim *simplices* (O. 331) continet *formaliter* (265): mixtas autem *eminenter*, et *virtualiter* (Ibid.). Ratio est, quod perfectiones simplices nullam continent imperfectionem, nec ulteriorem realitatem excludunt: mixtae vero sunt cum imperfectione coniunctae, quia maiorem aliquam perfectionem natura sua excludunt. Illae igitur in Ente perfectissimo possunt esse secundum propriam rationem; istae vero eo solum modo, qui nullam contineat imperfectionem, nec ulteriorem realitatem excludat.

2.° Ipsae perfectiones simplices, quae formaliter in Deo sunt, non sunt tamen in illo secundum eam ipsam rationem, quam in rebus creatis habent, sed multo eminentius. Nam in rebus creatis multae perfectiones huiusmodi sunt accidentia, ut est sapientia, iustitia, sanctitas: omnes vero sunt limitatae et participatae. In Deo autem nihil esse potest, quod accidentale sit, aut imperfectum, aut participatum. Sunt ergo illae perfectiones in Deo secundum sui rationem absolutam, et abstractam a modo, quo sunt in creaturis.

3.° Patet hinc, cur nomina, quae perfectiones absque defectu absolute significant, Deo attribuantur, ut quod sit ens, bonus, intelligens, liber, sapiens, iustus etc.; quae vero significant perfectionem aliquam, ut propria est rerum creatarum, v. gr. corpus animal, homo etc., de Deo dici non possint.

4.° Hine quoque et illud colliges, quod paullo ante statutum est (82), ea nomina, quae tam Deo quam creaturis tribuuntur, non univoca esse sed analogica (*a*).

5.° Intelliges, quo sensu Deus dicatur *ipsum esse, totum esse, plenitudo essendi*, videlicet non quia Deus sit omnia quae sunt, aut esse formale omnium, id quod pessimus est Pantheismi error, sed quia omnem purae perfectionis realitatem, qua essendi actus nobilitari potest, natura sua ipse complectitur.

(*a*) Cf. S. Thomae *Summ. th.* p. 1, q. XIII, art. I-VI.

CAPUT II.

DE PANTHEISMO

ARTICULUS I.

De Pantheismi diversis formis

89. Consideravimus iam, quaenam sit essentia divina, et cuiusmodi sit; superest, ut consideremus, quodnam sit subiectum, ut ita dicam, essentiae huius, seu quodnam sit obiectum, quod dici possit Ens a se summeque perfectum. In quo duo errores omnium pessimi ac funestissimi erunt nobis confutandi; alter eorum, qui Deum cum hac rerum universitate confundunt; alter eorum, qui divinam naturam universalem aliquam esse naturam putant, ac pluribus diis communem. Contra primos ostendendum erit, personalem, ut aiunt, Deum, et a rerum universitate distinctum, esse admittendum; contra secundos, Deum unicum esse et immultiplicabilem.

90. Primus error dicitur *pantheismus* (πᾶν Θεὸς); qui non aliud revera est, quam larvatus atheismus; perinde enim est si nullum esse Deum affirmes, ac si statuas nihil aliud vocari debere Deum, nisi rerum omnium quae sunt congeriem. Idcirco qui hoc erroris monstrum sectantur, inter atheos merito recensentur; nisi quod *athei indirecti* nuncupari solent. Ceterum antiquissima est haec humanae mentis aberratio, atque varias in variis aetatibus induit formas; sed aetate praesertim nostra quidquid abnormis pravique habet, impudentius aperuit, ac veluti insaniae culmen attigisse visa est.

91. Diversae pantheismi formae ad hasce tres revocantur; videlicet *ad emanationem transeuntem* mundi e divina substantia, *ad evolutionem immanentem realem* eiusdem divinae substantiae; ad *evolutionem idealem absoluti*.

Prima forma, sub qua pantheismus apparuit, est *emanatio transiens*. Obliterata enim notione creationis ex nihilo, pronum erat in eum errorem labi mortales, ut rerum omnium semina, ac materiam, ex qua res factae sunt, in divina substantia praeexstitisse opinarentur. Invenimus errorem hunc apud Indos, in theologia brahmanica, quam vetustissimi eius gentis libri continent; nec non in geogoniis Aegyptiorum et Persarum: primi

item Graecorum mystagogae ac vates hanc ipsam doctrinam tradidisse videntur; quin sub aerae quoque christianae initium Gnostici eam profitebantur. Apud hos omnes emanationis theoria mythorum plus minusve ridiculorum velamine contegebatur, quo factum est, ut brevi aditum polytheismo aperiret. Pythagoras eiusque schola scientificis formulis eam expresserunt, et media aetate Scotus Erigena et Iordanus Bruno.

92. *Evolutionem immanentem realem* sed diversimode docuerunt Neoplatonici, Realistae heterodoxi (L. 521), ac praesertim Baruch Spinosa. Generatim hic error in eo situs est, ut esse unum ponat, illudque infinitum et aeternum, quo mundi visibilis, eorumque, quae in ipso sunt, vera ac realis essentia contineatur: cetera, quaecumque entia dicimus, non aliud esse, quam varias eius sive formas, sive individuationes, sivè manifestationes. Spinosa saeculo XVII hanc theoriam perfecit, seu potius crassiorem effecit ac materialisticam, atque atheismum in ea latentem, et ab iis, qui praecesserant, pantheistis, saltem ab omnibus forte non agnitum, palam eduxit, substituens notionibus unitatis supremae, identitatis, esse absoluti, notionem magis definitam substantiae; ac docens unicam esse substantiam, cuius duo sunt attributa, cogitatio et extensio; quidquid vero exsistit substantiae huius, secundum unum aut alterum modum, affectiones esse.

93. *Pantheismus idealis* absurditatis culmen attingit, eo quod pantheismum cum idealismo consocians, infinitae et absolutae unitatis evolutionem non aliam admittit, quam phaenomenalem et idealem. Doctrinam hanc tradiderunt in India primum philosophi scholae vedanticae, auctore Vyasa: horum sententia erat: Brahma solum exsistere, ens aeternum, purum, illimitatum; omne autem id, quod Brahma non est, omne quod limitatum ac multiplex nobis apparet, non reale quidpiam, sed meram illusionem esse. Quocirca quum existimamus, mundum, homines, nosque ipsos esse entia, et a Brahma distingui, vanis speciebus realitatem tribuimus, ac in somnii statu versamur; quum vero cognoscimus, Brahma solum esse, nihilque aliud praeter ipsum, tunc enimvero expergiscimur, scientiaque potimur.

94. Eamdem fere doctrinam sectata est inter Graecos schola eleatensis, quae Xenophanem parentem habuit, ac Parmenidem et Zenonem propugnatores acerrimos. Ili tamquam principium indubium statuebant, fieri prorsus non posse, ut quidpiam novi, sive substantia, sive modificatio sit, producatur. Proinde quid-

quid est, aeternum esse et immutabile. Res finitas, ac propterea inter se dissimiles ac mutabiles, pura esse phaenomena; unicum tantum ens agnosci oportere, absolutum, infinitum ac semper idem. Hoc verum cogitationis obiectum esse; cogitationem autem eiusque obiectum esse unum idemque (*a*).

95. Haec fere eadem invenies apud recentiores pantheistas germanos, qui revera hoc nobis tamquam magnum quemdam in rebus philosophicis progressum oggesserunt, ut nos ad vedanticorum et eleatensium somnia retro agerent.

* Novae huius aberrationis origo ex Kantii doctrinis repetenda est. Is enim, quamquam et obiectum et subiectum reciperet, cum tamen omnes obiecti formas a subiecto derivaret, obiectum ipsum inexcogitabile fecerat (L. 316, 3.°), et arbitrarie solum ac precario phaenomenorum realitatem recipere videbatur. Erat itaque expectandum, fore aliquem ex eius discipulis, qui magistri opus prosequeretur, atque obiectum eliminaret, solo subiecto retento. Fuit hic Amedeus Fichte. Is statuit, subiectum et obiectum, cognitionem et exsistentiam unum prorsus idemque esse. Unice esse *τό ego* absolutum et illimitatum, quod activitas infinita est. Hac activitate necessaria imagines creantur et ideae, quibus exterior mundus continetur, quin tamen *τό ego* creans vel eas vel se agnoscat ac sentiat. Sed quum in has ideas impingit *τό ego*, in se reflexione redit, ac duplicem affirmationem ponit, primitivam utramque, quarum tamen altera ab altera dependet. Prima affirmatio ac prima cognitio haec est: *ego sum ego*. Altera: *τό non-ego non est ego*. Prima affirmatione affirmando se, se creat, sed se limitatum ac distinctum, quatenus affirmatione altera se limitat, opponendo sibi *τό non-ego*. Se autem hoc pacto limitat, quia resistentiam *τοῦ non-ego* a se confieri experitur. Sed brevi activitate sua, quae est eius esse, hos limites transgreditur, dein novos ponit limites, eosque iterum superat, et ita porro sine fine: atque hoc pacto *τό ego* sentit se infinitum esse.

* 96. Schelling loco *τοῦ ego* absoluti suffecit *esse absolutum*, quod nec subiectum est nec obiectum, sed quasi neutrum inter utrumque. In hoc esse absoluto, etiam iuxta ipsum, esse et cognoscere sunt unum idemque: cognitio autem primo est intuitio sine conscientia, quae prorsus cum obiecto confunditur. Scinditur autem absolutum in duplicem ordinem, cognitionis et exsi-

(*a*) De his omnibus, quae ad pantheismi historiam pertinent, Cf. Opus Cl. Maret: *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes*. Ch. IV, et auctores ab eo citatos.

stentiae, quum fit separatio inter obiectum et cogitationem; haec separatio fit per conceptus, in quibus forma, quae generale quiddam est, cogitationi, particularia autem exsistentiae respondent. Sed haec separatio non est in ipso esse absoluto, quod est perfecte unum; est tantummodo eius varia manifestatio. Esse absolutum est infinitum: fit vero finitum in statu ideali, prout esse, a cognitione distinguitur.

* 97. Quae Schelling affirmando posuerat, Hegel demonstrare aggressus est; ita tamen ut ad eamdem conclusionem diversa methodo perveniret. Non modo enim in ipso esse absoluto unitatem constituit, sed etiam inter eius manifestationes, contendens in omnibus relationibus sive inter obiecta, sive inter subiectum et obiectum, totum id quod reale est ac positivum, relationem ipsam esse, quam ideam vocat; correlativos vero terminos realitatem non habere, nisi in ipsa relatione seu idea. Idea enim hegeliana est *ens*, et est *nihil;* sed non ens, quod iam vere aliquid sit, at quod fieri omnia potest, quemadmodum secundum considerationem logicam nobis est ens in genere; itemque idea hegeliana est *nihil;* at non nihil, quod simpliciter nihil sit, sed ex quo fieri omnia possunt. Itaque si Idea consideretur conceptibus abstractis entis et nihili, haec duo sibi videntur opposita, sed in ipsa Idea et a parte rei sunt unum idemque, principium scilicet omnium. Hinc hegelianae theoriae fundamentale principium: *identitas contrapositionis;* et contrapositionem esse omnium essentiam. Quod enim fit, est et non est. Itaque in ipso fieri duo illa opposita habentur, ens scilicet et nihil. Hinc ultima Hegelii conclusio: rerum universitatem esse ipsum fieri, nempe processum *Ideae* a statu esse puri et abstracti sese necessario evolventis, per totidem momenta ac progressus, in ideas generales, seu entia universalia, per negationes et negationes negationum; donec se totam comprehendat ut negationem absolutam negationis Entis. Hoc Ideae progressivo et indefinito motu logica, natura, spiritus constituitur, totaque humanitatis historia continetur. Idea vero, seu processus absolutus, est Deus: propterea (horridum dictu:) *Deus est in fieri.* Formula haec est compendium hegeliani delirii.

98. Germanici pantheismi virus quosdam quoque aliarum nationum philosophos infecit, Eclecticos praesertim Galliae, et sectam Saint-simonianorum. Hi hegelianas maxime theorias sectantur, non tamen ex integro. Neglectis enim principiis, eorumque abstractis abstrusisque applicationibus, aut iis leviter et ambigue

enunciatis, historicas solum et religiosas ac politicas conclusiones receperunt; fatalem nempe in humanitatis evolutione necessitatem, eiusque indefinitum progressum, quo ad suam destinationem urgetur, nempe ad Ideae absolutum complementum. Hinc illae a priori conditae historiae, quae pantheismum undique redolent, et sociales theoriae, quibus divina omnia humanaque iura anathemate damnantur; ac vaga illa et proteiformis vox *progressus,* quam multi in ore habent, quin tamen intelligant, quid illa significetur.

99. Ut brevitati consulamus, primo quaedam afferemus, quibus pantheismi generatim inspecti absurditas fit manifesta; deinde speciatim refellemus, primo pantheismum realem et materiarium, ad quem et emanationis transeuntis systema, et omnis theoria evolutionis realis reducitur; secundo vero pantheismum idealem.

ARTICULUS II.

Generalis Pantheismi confutatio

100. Essentia ipsa pantheismi, quaecumque sit eius forma, doctrina est *identitatis universalis,* qua phaenomena omnia et interna et externa unius solummodo entis manifestationes esse traduntur. Omnis itaque pantheismus sequenti propositione refellitur.

Propositio I. *Systema identitatis universalis est* absurdum *in se, et quam quod maxime* perniciosum.

101. Dixi primo, esse *absurdum in se.* Etenim

1.° *Contradicit experientiae externae.* Haec enim tantum abest, ut unitatem entis et identitatem offerat, ut immo multiplicitatem distinctionemque ubique nobis exhibeat.

a) Offert multiplicitatem ac distinctionem in ipso sensationis actu, qui ex se, et absque ullo antecedente iudicio, saltem in sensationibus repraesentativis, obiectum a subiecto discretum exhibet (L. 459; Ps. 313, seq.).

b) Offert immediate multiplicitatem inter ipsa obiecta. Ita enim obiecta exhibet, ut unumquodque certae figurae limitibus contineatur; insuper alterum ab altero, tam quoad essentiam, quam quoad exsistentiam, se probet independens; unum ab altero appareat plane divisum; nec raro unum alteri oppositum.

c) Ipsa corporum extensio ostendit in omni corpore innume-

ras partes esse, quae licet coniunctae simul, actu tamen distinctae sunt, et separationi obnoxiae. Est propterea in unoquoque corpore entium multitudo.

d) Aliqua tamen unitas experientiae ope in rebus detegitur. Haec est in quibusdam unitas generica vel specifica; in aliis unitas similitudinis et aequalitatis; in omnibus unitas symmetrica et harmonica; in rerum omnium congerie unitas finis. Sed unitates istae omnes logicae sunt, non reales, atque adeo realem multiplicitatem includunt (O. 217).

Quae cum ita se habeant, aut pantheista realitatem mundi exterioris recipit, aut non. Si primum, contradicit experientiae, quia mundi realitatem fingit plane contrariam illi, quam experientia offert; si alterum, iterum experientiae contradicit, quia negat id quod experientia evidenter manifestat (L. 470, seq.); h. e. mundi realitatem. Ergo.

102. 2.° *Contradicit experientiae internae.*

a) Nihil interna experientia certius est, quam nostra personalitas; nempe quod subiectum cogitans sit inter multa unum in se, ab omni alio divisum, et in se totum (O. 166); non vero pars integrans aut accidens magni totius, quemadmodum pantheistae fabulantur.

b) Eadem interna experientia me docet, in sensationibus me passivum esse et ab alio determinari (L. 471). Docet ergo iterum distinctionem subiecti ab obiectis.

c) Testatur eadem, gaudere nos arbitrii libertate, nempe voluntatem nostram non necessario ad actum determinari, sed ita esse sui iuris, et ad utrumlibet oppositorum indifferentem, ut ab ipsa solummodo pendeat, ad unam potius partem quam ad alteram se inflectere. Libertatem autem huiusmodi diserte negant pantheistae, ac vi suorum principiorum negant. Si enim unicum est ens, quod necessitate quadam ineluctabili se explicat, seque modificat, omniaque quae sunt nil aliud sunt, quam harum evolutionum atque modificationum momenta, partes, phaenomena; quid erit quod necessitati atque inexorabili fato non sit subiectum?

d) Postremo affectus, quos experimur, amoris, aversionis, irae, timoris, reverentiae, aemulationis, grati animi, aliique horum similes, supponunt ex se ac natura sua aliquem terminum a subiecto earumdem affectionum discretum, immo plures terminos inter se distinctos atque diversos. Hos ergo affectus pantheismus inexplicabiles facit, atque adeo absurdos, in eo quod omnem

subiecti a subiecto distinctionem perimit, et in absolutae identitatis barathro omnia commiscet atque confundit.

103. 3.° *Est contradictionum cumulus.*

Systema enim identitatis universalis mundum hunc adspectabilem facit ac vocat Deum, nempe ens a se, necessarium, independens; neque alium, praeter mundum, Deum agnoscit. Iamvero hae duae ideae, mundus ac Deus, in omnibus maxime opponuntur. Ergo haec idearum complexio: ***Deus-mundus*** contradictionum acervum contineat necesse est.

Revera *a*) mundus est evidenter *contingens*. Nulla enim absurditas si concipiatur vel numquam fuisse, vel amplius non esse. Ac praeterea alii mundi sine numero, quorum exsistentia huius exsistentiam excluderet, sunt evidenter possibiles. Si ergo mundus contingens est, non est a se, est ab alio productus, ab eoque dependens: id quod alio in loco fusius probatum est (C. 258). Absurdissime igitur mundus cum ente necessario confunditur.

104. *b*) Deus, nempe ens a se, est ***simplex, immutabilis, aeternus,*** ut in sequentibus ostendetur; et ut iam ostendimus (84), est *infinite perfectus.*

Atqui mundus est *compositus* ex partibus realiter distinctis.

Est *mutabilis,* ut perpetua patet experientia. Omnes enim eius partes et novas ineunt combinationes, prioribus dissolutis; et de potentia in actum transeunt; et motu, tam intestino, quam locali moventur; et in se invicem agunt; ac semper novas modificationes suscipiunt. Si ergo omnes partes mutantur, profecto in seipso mutatur totum.

Mundus *nec est nec potest esse aeternus,* ut alia omittamus, vel ex infinita mutationum serie, quam ipsius aeternitas includeret. Vide alibi dicta (C. 286, seq.).

Est insuper necessario *finitus:* nam id quod pluribus partibus coalescit, limitibus necessario constringitur (C. 255).

Est igitur *imperfectus* et absolute et relative (O. 330). Absolute quidem, quia non est ens optimum, ut patet ex dictis: relative vero, quia mundus hoc melior concipi potest.

105. *c*) Deus, quia ens infinite perfectum, est ***beatissimus, sapientissimus, sanctissimus.*** Si autem Deus est mundus, Deus in homine patitur dolores, morbos, animi angustias, egestatem, mortem; Deus se non cognoscit, nisi per humanum intellectum, idemque in homine dubitat, ignorat, inquirit, errat, somniatur et demens est; Deus in homine sperat ac timet, invidet, irasci-

tur, furit, odiis contabescit, atque amoribus omni odio turpioribus ardet, ingratus est ac proditor, crudelis et avarus, mendax et parricida. Ergo nec beatus, nec sapiens, nec sanctus est.

Vere igitur identitatis universalis systema contradictionibus scatet manifestis.

106. Dixi secundo, hoc idem systema esse maxime *perniciosum*. Ad cuius assertionis evidentiam, sat est animum ad effectus advertere, qui natura sua a pantheismo dimanant; quidque fieret de humana societate, si pantheismi deliramenta ab omnibus reciperentur.

1.° Quaecumque ab atheismo, eadem et a pantheismo incommoda ac mala consequuntur. Pantheismus enim, ut initio diximus, non aliud est, quam larvatus atheismus. Revera quid differt, si Deum esse neges, ac si Deum appelles rerum omnium collectionem, aut abstractum quoddam, quod ex necessitate se evolvat, et cuius maxima manifestatio ac perfectio sit humanitas? Quam reverentiam Deus iste sibi vindicabit, quem amorem? Eritne possibilis religio?

2.° Immo multo magis lethale est pantheismi virus, quam atheismi. Atheismus enim nec humanam libertatem tollit, nec intrinsecum discrimen inter bonum et malum, saltem funditus, exstirpat. Sed pantheismus cum omnia ferreae necessitati et ineluctabili fato subiiciat, nullum libertati locum reliquum facit. Ex quo, et ex eo quoque, quod in absoluto omnia unum idemque sint, nulla amplius inter virtutem ac vitium distinctio esse potest, nullum amplius officium, nullum ius, ac propterea nulla moralis lex.

3.° Teterrimum hoc monstrum discrimen insuper omne inter verum ac falsum subruit, ens cum non ente identificat, regnum contradictionis constituit. Haec enim, ut patet ex hegelianis theoriis, est ultima pantheismi expressio.

4.° Ex hoc sponte sua consequitur, in ordine quidem theoretico, idealismus et scepticismus universalis, et omnis erroneae doctrinae, aeque ac omnis veritatis approbatio;

5.° In ordine autem practico, pessimus egoismus, ac suimet adoratio, qua homo se unice pro fine constituens, humanam ipsam societatem, si opus fuerit, suae vel utilitati, vel voluptati immolare non vereatur.

Hinc intelliges, cur pantheistae recentiores pantheismi notam, velut pudoris atque infamiae plenam, a se omni studio avertere satagant. Nempe consectaria pantheismi horrent, eorumque aucto-

res videri nolunt. Sed nonne satius foret, cum consectariis ipsum etiam principium abiicere?

ARTICULUS III.

Difficultates

107. Quemadmodum modo pantheismum generatim inspectum refutavimus, ita nunc praecipua pantheistarum obiecta, quibus universalem identitatem statuere conantur, dissolvemus.

Opp. I. Ens infinitum, quod est Deus, omnem continere debet realitatem. Ergo nulla realitas extra Deum. Ergo nullum ens praeter Deum possibile est.

Revera 1.° Ens infinitum est ipsum esse. Esse autem complectitur omnia, quae sunt. Ergo Deus complectitur omnia, quae sunt.

2.° Idea entis in genere infinitatem quamdam praefert et necessitatem. Propterea eius ideae obiectum est ens infinitum et necessarium. Hoc ergo ens est ens commune.

3.° Quod si Deus esset ens determinatum, esset quoque in eo aliqua negatio. Sed haec in ente infinito esse nequit.

4.° Ens vero finitum est non-ens. Nam limes nihil est.

108. Resp. *Dist. mai.* Deus continere debet omnem realitatem, i. e. omne id quod exsistit, *neg.*; i. e. omnem perfectionem possibilem, *subd.*, ut est in rebus exsistentibus, aut ut esse potest in rebus possibilibus, *nego;* modo eminentiori, *conc.*

Et iuxta haec *distincto* primo consequente, *negatur* absolute secundum. Vide quae dicta sunt in praecedenti capite (88).

109. Ad 1.^m *Dist. mai.* Ens infinitum est ipsum esse, quatenus 1.° non habet esse participatum, sed est suum esse; et 2.° in eius essentia nulla est imperfectio, *conc.;* quatenus sit esse formale rerum omnium, *nego.*

Contradist. min. Esse Dei proprium, *neg.*; esse formale et commune complectitur omnia, quae sunt, *subd.,* unitate quadam logica, *conc.;* unitate reali, *neg.* Et *neg. cons.*

Ad 2.^m *Dist. 1.^m partem.* Idea entis in genere praefert infinitatem, nempe indeterminationem maximam quoad essentiae rationem, et indefinitam extensionem (O. 366), *conc.*; infinitatem actualem, quae summa perfectio est, *neg.*

Dist. 2.^m partem. Praefert necessitatem: i. e, necessario haec idea oritur in mente, *conc.*; necessitatem habet obiectivam, *subd.;*

quatenus eadem sit ac idea entis necessarii, *neg.;* quatenus cognoscimus aliquod ens necessario esse admittendum, *subd.;* esse admittendum necessitate consequente, *conc.;* antecedente, *neg.* Videlicet hoc ipso quod ens percipio, est consequenter admittendum et ens perceptum (L. 510), et ens percipiens (L. 425, 1°). Ratiocinando vero deprehendimus, si aliquid nunc est, aliquid semper fuisse; ac deinde ad Ens necessarium ascendimus (17).

Ex his patet *negandam esse minorem* argumenti.

Ad 3.m *Dist. mai.* Si Deus est Ens determinatum, est in eo aliqua negatio; nempe eius essentia est haec et non alia, ac propterea Deus est hoc ens et non omnia entia (O. 23), *conc.;* est in eo aliqua negatio perfectionis, *neg.* Et *contradist. min.*

Ad 4.m *nego,* quantum spectat ad praesentem quaestionem. Dici tamen solent entia finita non-entia, non quia non sint, sed quia non sunt suum esse, ex se nihil sunt, indigentque caussa a qua esse participatum habeant.

Ad rat. add. *Dist.* Limes nihil est in obliquo, *conc.;* in recto, *neg.* (O. 346). Non igitur inferre licet, ens limitatum esse ens, in quo non est nisi pura negatio; quod quidem contradictorium esset, sed inferri solum debet, ens limitatum esse ens, quod aliquid habet, et aliquid non habet.

110. Opp. II. Praeter ens infinitum, nullum aliud ens ab eo distinctum intelligi potest.

1.° Si enim existeret corpus infinitae magnitudinis, nullum aliud corpus posset existere. A pari.

2.° E contrario, hoc ipso quod unum corpus est extra alterius locum, extensione finitum esse intelligitur. Eodem modo hoc ipso quod unum ens est extra alterius esse, hoc est finitum secundum esse.

111. Resp. *Neg. ant.*

Ad 1.m *Tr. ant.; neg. cons.* et *paritatem.* Noto in primis. Si corpus infinitae magnitudinis exsisteret, certe nullum aliud corpus exsistere posset in serie continua cum illo; quia illud, ex eo quod infinitum esset, omnia idealia spatia occuparet, ac proinde adaequaret impleretque possibilitatem corporum, quae in serie continua coexsistere possunt (C. 334). Non tamen per hoc expleret possibilitatem omnium absolute corporum. In eo enim loco, ubi unum est corpus, infinita alia possunt exsistere, saltem diverso tempore.

Sed hoc omisso, nulla est paritas cum Ente infinito. Etenim Ens infinitum non explet omnium entium possibilitatem; quia

Ens infinitum non est omne ens, sed Ens perfectissimum, eminenter reliqua continens. Propterea alia entia non excludit. Immo alia entia possibilia non sunt, nisi ex eo quod exsistit Ens infinitum, quod et omnis intelligibilitatis fundamentum est, et potest efficere, ut sint quae ex se nihil sunt.

Ad 2.^m quoque *neg. parit.* Etenim de ratione infiniti corporis foret, ut omnia possibilia spatia occuparet; idcirco corpus, quod spatium finitum occupat, finitum est. At vero non est de ratione Entis infiniti, ut sit omne ens possibile, seu formaliter, seu ad modum totius; sed solum ut omnium possibilium perfectiones eminenter contineat.

Neque ens ex eo finitum dicitur, quod alia entia sint praeter ipsum, sed quod ipsum aliqua perfectione careat.

112. Opp. III. Infinitum non foret amplius infinitum, si aliquid ipso maius cogitari posset. Atqui si extra Ens infinitum essent entia finita, iam aliquid infinito maius cogitari posset.

Nam 1.° ens infinitum, una cum entibus finitis, esset aliquid maius solo infinito.

2.° Neque obstat, quod ens infinitum finitorum omnium perfectiones eminenter continere dicatur. Nam nummus aureus, v. gr., nummi argentei pretium eminenter continet, et nihilominus pretium nummi aurei simul et argentei solo nummi aurei pretio profecto maius est.

113. Resp. Si ens aut complexio entium superans perfectione infinitum cogitari posset, idem infinitum non foret amplius infinitum, *conc.*; si entium summa numerica unitate infiniti maior cogitari potest, *nego*, et *contradist. min.*

Ad 1.^m eadem adhibeatur distinctio.

Sane cum Ens infinitum unum sit, additis entibus finitis, ex his et Ente infinito fit numerus unitate maior. Sed quod ens infinitum, una cum finitis, numerum constituat, nihil eius perfectioni derogat, si complexio illa ex Infinito et finitis non constituat aliquid Infinito maius, nec quoad perfectionum partialium numerum, nec quoad perfectionis totalis intensitatem. Atqui neutrum contingit.

Nam quod ad primum pertinet, Infinitum omnes finitorum entium perfectiones perfectissime in se uno continet. Ergo complexio illa nullam exhibet perfectionem, quae iam in solo Infinito cumulatissime non sit.

Quod vero spectat ad alterum, sufficit illud animadvertere: id solum in complexione intensius, quam in singulis partibus

reperiri, in quo singula conveniunt; quemadmodum v. gr. si nummo aureo duos asses addideris maior est in hac summa, quam in solo aureo valor: quum vero res additae in aliquo essentialiter discrepant, id in quo discrepant non est in collectione magis, quam in partibus intensum; ut si homo sapiens nummum aureum inveniat, non idcirco maiorem complexio haec exhibet sapientiam. Iam vero Deus et res finitae, ut supra demonstravimus (82), in nulla prorsus perfectione univoce conveniunt. Ergo complexio ex Deo et rebus finitis perfectionem intensiorem non exhibet, sed duas perfectiones omnimodis diversas.

Per haec patet quoque responsio ad 2.m

114. Opp. IV. Si entia finita praeter Infinitum exsistunt, existimandum erit, ea fuisse ab Infinito producta. Sed productio haec admitti non potest.

Nam vel entia finita continebantur iam in Ente infinito, vel non. Si primum, non fuere producta, sed educta; ideoque ad Infiniti substantiam pertinent. Si alterum dicitur, iam productio omnis repugnat, quia ex nihilo nihil fit. Ergo.

Resp. *Conc. mai. Neg. min.*

Ad prob. *Omitto, ant.* et *cons.*, quod ex primo disiunctivae membro infertur. *Neg.* partem alteram, et *dist. rat. add.* Ex nihilo, tamquam ex materia, aut subiecto, nihil fit, *conc.*, ex nihilo tamquam termino a quo, *subd.*, per potentiam finitam, *conc.*, per potentiam infinitam, *nego.*

De productione ex nihilo alibi disseruimus (C. 259, seq.). Omisi disiunctivam, quia dicendum est, entia finita fuisse aliquo modo in Infinito contenta antequam essent, et aliquo modo non fuisse contenta. Non enim in eo continebantur realiter, aut formaliter, sed continebantur in illius essentia eminenter, in intellectu secundum ideas ipsorum archetypas, et in potentia virtualiter, ut alibi dictum est (O. 85).

ARTICULUS IV.

Refutatur pantheismus realis.

115. Hoc pantheismi genus in tota sua deformitate exposuit, ut diximus (92), Baruch Spinosa. Cuius opinionis compendium tribus hisce propositionibus constat.

1.a Unica exsistit in mundo substantia.

2.ª Unius eiusdemque substantiae attributa necessaria sunt cogitatio et extensio.

3.ª Substantia unica, cogitans simul et extensa, (mundus) est infinita.

Propositio II. *Tres istae assertiones sunt errores turpissimi et manifesti.*

116. 1.° Falsum est unicam exsistere in mundo substantiam, id quod ex ipsis Spinosae definitionibus, quamquam dolose constructis, facile demonstratur.

Substantiae definitio, iuxta Spinosam, haec est: *id quod in se est, et per se concipitur; h. e. id cuius conceptus non indiget conceptu alterius, a quo formari debeat.*

Modus autem, seu accidens est: *substantiae affectio; seu quod in alio est, per quod etiam concipitur.*

His definitionibus acceptis in praesens ut verba sonant, atque ita ut sensu communi et humanae locutioni non repugnent, statim ostenditur, plures esse substantias.

Nam *a*) omne id quod in se est, et non in alio, omne id cuius conceptus non formatur per conceptum alterius, est, etiam iuxta Spinosam, vere substantia. Atqui lapis iste v. gr. est in se, et non in hoc equo, nec in aliquo alio, et vicissim hic equus non est in lapide, nec in alia re; itemque lapidis huius, aut huius equi conceptus non formatur per alterius rei conceptum, sed per notas ab obiecto ipso mihi exhibitas. Ergo hic lapis est substantia, hic equus est substantia. Ita omnes lapides, ita omnes equi, ita omnia, quae ad substantiae categoriam revocantur.

117. *b*) Praeterea supponamus duo cerae frustula, A et B, alterum rotundum, alterum quadratum. Dico, A et B esse duas substantias numero distinctas.

Nam frustulum A nequit esse rotundum, sine subiecto, quod rotunditatem sustentet: rotunditas enim est modus: modus autem *in alio* sit necesse est, iuxta adversarii quoque definitionem.

Pariter frustulum B quadratum esse non potest, sine subiecto, quod figuram quadratam sustentet.

Sed figura quadrata et rotunda non possunt in eodem simul coëxsistere, nec idem modificare subiectum: secus idem subiectum esset quadratum, et non quadratum, rotundum et non rotundum; ac daretur circulus quadratus; quam rem Spinosa repugnare concedit. Ergo subiectum, cuius affectio est rotunditas, numero distinctum est a subiecto, cuius affectio est figura quadrata. Ergo A et B sunt duo subiecta.

Subiectum vero modorum est substantia. Etenim ex definitione supra posita, modus est *affectio substantiae*, et est *id quod est in alio*. Hoc autem *aliud* est subiectum modi, ut patet. Ergo subiectum modi est substantia, quam modus afficit.

Ergo A et B sunt duae substantiae.

Ita fere Gerdilius, nimius sane, nimiumque noblis iudaei sophistae impugnator. (*a*)

118. *c*) Quisque videt quantum dilatari possit argumentum allatum. Ex. gr. subiectum quod movetur, est numero distinctum a subiecto, quod quiescit: subiectum insensitivum a sensitivo, irrationale a rationali; etc.

Ulterius. Cerae frustulum A dividi potest in duo, quae figuras suscipiant opposítas; erunt igitur duae substantiae; ita una pars in alias partes dividi potest sine fine. Ex quo constabit, frustulum A substantiam esse compositam ex multis substantiis. Idemque dicendum de omnibus corporibus.

119. 2.° Absurdum est cogitationem et extensionem unius eiusdemque substantiae attributa esse.

Nam cogitandi actus est essentialiter indivisibilis, quod et intimo sensu constat, et ad evidentiam demonstratur in Psychologia. (Ps. 88, 91). Ergo et substantia, quae tale attributum habet, indivisibilis sit oportet. Secus, divisa substantia, indivisibile quoque attributum in partes scindi oporteret. Praeterea attributum omne non est aliquid a subiecto, in quo est, distinctum, sed modus tantum essendi eiusdem subiecti; nempe subiectum ipsum, quatenus sic est. Ergo si cogitatio est indivisibilis, nequit esse talis, nisi quia est in subiecto, quod est indivisibile.

At si hoc subiectum ponatur simul natura sua extensum, est hoc ipso divisibile. Extensio enim certe divisibilis est. Divisa ergo extensione, eius quoque subiectum dividatur necesse est.

Igitur quum Spinosa dicit, unam eamdemque substantiam et cogitationis et extensionis esse subiectum, eam dicit indivisibilem simul et divisibilem esse.

120. 3.° Absurdum quam maxime est, substantiam hanc mundi esse substantiam infinitam.

Primo quia *cogitans* est, nempe cogitans quemadmodum homo cogitat. Cogitat enim homo novas ideas continenter effingendo, componendo et dividendo, opinando, ratiocinando, laborando, saepe errans, quamplurima ignorans. Haec autem cogitandi ratio in Ente infinito prorsus repugnat.

(*a*) *Dissertazione dell' Esistenza di Dio, e dell' immortalità dell' anima* § 23.

Secundo quia *extensa* est. Extensum enim nequit esse infinitum. (O. 331, 3.°).

Tertio quia et secundum cogitationem, et secundum extensionem perpetuo mutatur. Infinitum autem immutabile est. Vide superius dicta (103 — 105), eaque huc applica; nam huc faciunt omnia.

ARTICULUS V.

Spinosae argumentatio refellitur.

121. Spinosae argumentatio plena quidem dolis, sed dolis minime acutis, indigna foret, quae serio refutaretur, nisi illud afferret commodi, quod paullulum expensa docet, et quam crassa fuerit hominis ignorantia, et quam ignobili artificio utantur recentiores pantheistae, qui eum adhuc laudibus extollere non verentur. Tota ipsius argumentatio huic substantiae definitioni innititur. *Per substantiam intelligo,* ita ipse, *id quod in se est et per se concipitur, h. e. id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.*

122. Argumentatio vero ipsa huc redit.

1.° Unica exsistit, eaque necessaria substantia. Nam ad naturam substantiae pertinet exsistere.

2.° Prob. Una substantia non potest produci ab alia. *Erit itaque caussa sui; sive ad eius naturam pertinet exsistere.*

3.° Prob. Ant. duobus modis.

a) Si una substantia posset produci ab alia, eius cognitio penderet a cognitione alterius: Nam effectus dependet a cognitione caussae, et eamdem involvit.

Sed id cuius cognitio pendet a cognitione alterius, non est substantia: patet ex substantiae definitione. Ergo.

b) Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius caussa esse non potest.

Sed duae substantiae, diversa attributa habentes, nihil inter se commune habent. Ergo.

4.° Non possunt autem dari duae aut plures substantiae eiusdem attributi. Nam distinguerentur solum ex affectionibus: in se ergo consideratae non distinguerentur, nec essent plures.

Hic est processus, haec argumenta, quibus impius iste dirimere se putat quaestionem omnium, quae agitari a mortalibus possunt, gravissimam, quaestionem videlicet de Divinitatis exsistentia ac natura!

123. Tota haec indigesta machinatio corruet, si in fallacissima illa substantiae definitione miseras aequivocationes, in ea studiose congestas, distinctione aliqua retexas.

Substantia est id quod in se est. Nempe quod *per se* est, et *non in alio, conc.*; quod *a se* est, et *non ab alio* (O. 152), *subd.*, substantia infinita, *conc.*, substantia in genere, *neg.* Tamen Spinosa quum dicit *in se*, intelligit *a se;* sic arbitrariam statuit definitionem, et iam ab ipso exordio disputationis gratis, asserit quod probare intendit.

Substantia est id, *cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat;* i. e. quatenus absolute consideratur, *trans.*; quatenus consideratur relative, *subd.*; non indiget conceptu alterius rei, tamquam subiecti cui inhaereat, *conc.;* non indiget conceptu alterius rei, nempe numquam includit conceptum alterius rei, tamquam caussae, a qua dependeat, *nego*.

124. Substantia omnis dupliciter considerari potest: 1.° in se, et secundum notas eius absolutas; 2.° relative ad aliud. Si consideretur in se, certe non est ens per comparationem ad aliud, quemadmodum accidens est ens per habitudinem ad substantiam (O. 18). Utrum vero ipsa substantia concipiatur absolute prorsus, et sine ulla comparatione ad accidens, non est hoc loco quaerendum: patet autem ex alibi dictis (O. 154), hoc ipsum adversario negari posse. Sed esto: substantia absolute considerata absolute quoque concipiatur.

125. Sed potest insuper, ut dixi, substantia considerari relative; quod si ita consideretur, profecto, ut relativa omnia, correlativi alterius conceptum oblique includet. Relationes vero quas substantia habere potest, non sunt certe relationes inhaesionis in alio, tamquam in subiecto, et idcirco substantia numquam potest ita relative concipi, ut subiecti cui ipsa inhaereat conceptum includat. Sed potest habere et, si finita sit, necessario habet relationem effectus ad caussam; ac propterea nil vetat, quominus substantia, considerata ut effectus, caussae conceptum includat; quam certe non includit quum absolute consideratur.

Si Spinosa putabat, substantiam produci non posse, et consequenter numquam posse spectari ut effectum, hoc erat ipsi probandum. Ipse autem neque hoc probat, nec probare tentat; immo fallaciis utitur ac technis, ut probandi onus declinet; satis se quaestioni fecisse putans, si hoc primum occulte in definitione arbitraria assumeret, et deinde idipsum aperte ex eadem definitione deduceret.

126. Nunc ad argumenta.

Ad 1.m *Neg.* Ad prob. *Dist.* Ad naturam substantiae infinitae pertinet exsistere, *conc.;* ad naturam substantiae in genere, *neg.* Nulli enim substantiae finitae est essentialis exsistentia.

Ad 2.m *Neg.* Animadverte absurdam synonimiam: *erit caussa sui; sive ad eius naturam pertinet exsistere* (18, 1.°).

Ad 3.m quoad 1.m prob. Si una substantia posset produci ab alia, eius cognitio penderet a cognitione alterius, *dist.;* cognitio eius absoluta, nempe quatenus est aliqua substantia, penderet a cognitione alterius, *neg.;* cognitio eius relativa, nempe quatenus est effectus, penderet a cognitione alterius, *subd.;* alterius, quod ipsi esset subiectum inhaesionis, *neg.;* alterius, quod sit ipsius caussa, *conc.*

Ad rat. add. *Dist.* effectus involvit cognitionem suae caussae, si consideretur secundum rationem effectus *conc.;* secus, *neg.*

Contradist. min. Id cuius cognitio pendet a cognitione alterius, non est substantia, si nempe includat cognitionem alterius, quod sit ipsi subiectum inhaesionis, *conc.;* si includat cognitionem alterius, quod sit eius caussa, *neg.*

Quoad 2.m prob. *Dist. mai.* Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius caussa esse non potest: i. e. quae nullam habent inter se relationem, *conc.;* (caussalitas enim est aliqua relatio); quae communem naturam non habent, *neg.*

Contradist. min. et neg. consequentiam.

Ad 4.m quo fundamentum praecedentis argumenti continetur, *dist.* Non possunt dari plures substantiae eiusdem attributi, identitate numerica, *conc.;* identitate specifica vel generica, *neg.*

Ad rat. add. *Tr. ant. Dist. cons.* Non essent plures secundum rationem universale in eis considerantem, *conc.;* realiter, *neg.* (L. 543).

127. Tota igitur sapientia iudaei veteratoris reducitur ad artem confundendi, per vulgares aequivocationes, res disparatissimas, ut sunt: *esse per se, et esse a se; conceptus rei absolutus et relativus; habitudo accidentis ad subiectum, et relatio effectus ad caussam; relatio identitatis et relatio caussalitatis ac dependentiae; identitas numerica, et identitas specifica; pluralitas realis et pluralitas conceptuum.* Longum esset cetera persequi, quae ad rem non faciunt. Ex quibus tandem deduces, laudare Spinosam, atque illa errorum portenta commemorare sine indignatione neminem posse, nisi qui pantheismum scientiae communique sensui praeponat, ac de suorum lectorum osci-

tantia mire confidat. Hoc uno indicio recentiores pantheismi fautores satis se produnt, qui sint, quidque sentiant.

ARTICULUS VI.

** Confutatur pantheismus idealis*

128. Non est nobis animus varias idealis pantheismi formas singillatim refellere, quae longa nimis res foret, nec ullo modo necessaria est. Primo quidem, quia communibus omnis pantheismi erroribus eae nihil aliud addunt, quam nova absurda; nec vere ab iis aliter differunt, quam aegri somnia a ceteris somniis, et ebrii blasphemiae a ceteris blasphemiis; tum etiam quia hae vere transcendentales absurditates vel gratis asseruntur, vel erroneis solum notionibus et apertis sophismatibus innituntur, ac propterea fundamenta earum omnia iam in Logica ac generali Metaphysica subruta sunt. Atque haec profecto optima talium aberrationum refutatio est; non enim illae oriri poterant, aut sectatores invenire, nisi elementarium disciplinarum ignoratio et contemptus viam illis aditumque parassent. Quare si quis sensu communi sufficienter instructus, et in iis addiscendis disciplinis mediocriter sit versatus, turgidas illas transcendentalium nullitates risu ac miseratione excipiet, ac facile demonstrabit, tot fere in iis errores esse, quot assertiones, totque paralogismos quot ratiocinia.

Nihilominus, ut palam sit, in quantam insaniam impietas ultimo devenerit, absurditates, quae idealis pantheismi, generatim tantum considerati, propriae sunt, breviter exponere iuverit.

Idealis pantheismus huc redit: esse aliquid absolutum, impersonale, indeterminatum, de quo nihil affirmari, nihil negari possit: absolutum hoc necessitate quadam inexplicabili determinare semetipsum ac limitare; quumque sui obiectum efficitur, naturam esse; quum in se redit, spiritum. Hoc pacto subiectum et obiectum, esse et cognoscere non distinguuntur; entia vero omnia, ipsaque cognitio, nihil reale sunt, sed apparentiae merae.

Propositio III. *Pantheismus idealis 1.° est eminenter absurdus; 2.° pugnat cum elementaribus intellectus humani notionibus; 3.° arbitrarius est in suis principiis et assertionibus; et est 4.° in sua disserendi ratione turpiter sophisticus.*

129. Est primo *eminenter absurdus.*

Nam 1.° si omnis idealismus absurdus est, multo magis idealis-

mus, qui huius systematis basis est; per ipsum enim non modo mundi exterioris realitas perimitur, sed ipsum quoque subiectum cogitans inter phaenomena fallacesque illusiones reiicitur; est enim *τὸ ego* tantummodo unum momentum, una positio evolutionis idealis absoluti; vere nihil ac somnium somniorum, ut ait Fichte.

2.° Praeterea in idealismo pantheistico, quis est qui vanis hisce speciebus phaenomenorum illuditur? Ipsum profecto absolutum et infinitum: ipsum est quod, cum in intellectu humano conscientiam sui habere dicatur, non intelligit se ut est, sed plane aliter, quodque ideales suipsius positiones atque transformationes, quibus exterior mundus continetur, esse res a se discretas arbitratur. Qua re quid potest esse magis absonum, aut incredibile?

3.° Nec idealismus modo, sed horribilis quoque nihilismus his in doctrinis continetur. Destructis namque exterioribus obiectis, ipsoque destructo subiecto, quid nobis reliqui faciunt? Absolutum, inquiunt. Quid porro est tandem aliquando absolutum istud? Esse abstractissimum et omnino indeterminatum; cogitatio pura sine cogitante; et cogitatio, quae nihil cogitat. Qua in re, quaeso, phantasma hoc differt a nihilo?

At absolutum hocce evolvit se se, et fit omnia. Sed quomodo? In ordine ideali et, quod supra modum absonum est, negationis ope (97). Et re sane vera, absoluto huic transcendentalium, per quascumque evolutiones nihil, quod reale sit, accedere potest; heic enim vere valet illud: *ex nihilo nihil.* Ergo absolutum huiusmodi, post quascumque evolutiones, re idem est, quod ab initio fuit, verum nihil.

130. Ceterum non gravantur pantheistae recentiores hoc, quod dicimus, diserte fateri; immo Hegel hoc inter fundamentalia sui systematis firmamenta audacter collocat. *Esse et nihilum idem sunt. Ex altero alterum fieri, hoc denique absolutum est.* Quo principio in apertum protracto, fatetur tandem pantheistarum impudentissimus, contradictionem huius systematis essentiam esse, nec posse illud consistere, nisi primum rationis humanae principium, et cum eo humana ipsa ratio convellatur.

Quid iam amplius requiras ad eiusmodi systematis confutationem?

131. *Pugnat* secundo *cum elementaribus intellectus humani notionibus.*

Hegel, in quo apex est pantheismi transcendentalis, nullam

ex his notionibus intactam reliquit; sed eas deformavit, detorsit, falsas reddidit omnes. Nec vero, intactis illis, potuisset umquam horrendum hoc atque informe monstrum in lucem protrahere. Sed ne ad indigestam illam et miserandum in modum sophisticam hegelianae logicae farraginem manum admoveamus, sufficiet enumerare breviter fundamentales ideas, quibus systema, quod impugnamus, opponitur.

Opponitur 1.° ideis *individui* et *personae*, (O. 105, 166), ac maxime ideae τοῦ *ego*.

2.° Ideae *distinctionis*, quae, si omnia idem sunt, nulla est in re, immo esse in re nullo pacto potest. Sic absurda evadunt omnia *iudicia negativa*.

3.° Hinc idea *multitudinis;* ideae quoque *universalitatis, relationis*, et *ordinis*, quae multitudinem supponunt, sine fundamento sunt.

4.° Ideae *essentiarum* prorsus vanae sunt, si nequeunt esse plura entia, quae sint inter se diversa.

5.° Nulla est *substantia* in hoc systemate: nam phaenomena profecto substantiae non sunt: Neque ipsum absolutum substantia est; absolutum enim nullam habet determinationem. Quod si nullum est subiectum, patet nullum quoque esse *accidens*.

6.° Nulla quoque est *possibilitas* proprie dicta, nullaque *contingentia*. Nam praeter absolutum illud ac necessarium *ens-nihil*, nulla res potest exsistere. Ipsae eius phaenomenales evolutiones secundum ferream necessitatis legem fiunt.

7.° *Infiniti* notio chimerica est. Solum enim exsistit indeterminatum et indefinitum, nempe absolutum, quod sine fine se explicat. Hoc autem vocari nequit infinitum actu sine contradictione (O. 349, VIII).

8.° In omni cognitione *subiectum* ab *obiecto* distinguimus: nam etiam quum in nostros actus reflectimus, reflectendi actus ab actu, in quem reflectimus, inadaequate distinctum est. Haec porro distinctio funditus tollitur ac fit inanis, per idealem pantheismum.

9.° Tandem notiones *veri* et *falsi, erroris* et *rectitudinis, boni* et *mali, virtutis* et *vitii, meriti* ac *demeriti, iuris* et *officii*, ac ceterae cum his connexae, absurda figmenta sunt, sine ullo fundamento, sine ulla significatione.

Quid iam dicendum de eiusmodi systematibus, quae nativum humani intellectus patrimonium adeo misere populantur, et quasi mortiferum quoddam venenum totam rationis nostrae compagem dissolvunt? Ea sane ulterius refutari non egent.

132. Tertio: *Pantheismi idealis dogmata sunt in omnibus arbitraria.*

1.º Arbitraria principia, quibus ipsa innituntur. Haec autem sunt: *a*) *Veram scientiam esse scientiam absoluti immediatam; eam nempe, quae, phaenomena transcendens atque contemnens, ipsum esse rerum, ut in se sunt, attingit.* Nemo porro est, qui hanc plane novam ac nullatenus demonstratam scientiae definitionem admittat. Quod si haec foret scientiae definitio, profecto fateremur omnes, scientiam impossibilem esse. Nihil enim prorsus hoc pacto, cognoscere possumus (O. 46, 154).

b) *Incipiendum sine ullis suppositionibus aut datis empiricis; ideas omnes primitivas, et axiomata prorsus seponenda; omnia a priori iterum construenda.* Quam haec sint arbitraria nemo non videt; quam falsa et absurda in Logica fuse docuimus: (L. 424, 425, seq.; 437, 509, seq.; 516).

c) *Ut immediata sit absoluti cognitio, subiectum et obiectum, principium cognoscendi et principium essendi, cognoscere et esse, unum idemque sint oportet.* Ut hoc concedatur, in primis recipienda est superior scientiae definitio, atque scientiae ita definitae possibilitas. Sed praeterea falsum est, absolutam rerum omnium scientiam identitatem cum rebus supponere. Prima enim caussa, profecto absolutam rerum omnium scientiam possidet, non quia est cum illis identica, sed quia eas intelligit sive in ideis ipsarum archetypis, quas in infinita sua sapientia continet, sive, ut in caussa, in infinitae suae potentiae amplitudine, quam adaequate comprehendit; de quibus alio in loco.

133. 2.º Arbitrariae insuper sunt praecipuae ac fundamentales eorum assertiones. Nullam enim earum explicant, nullam probant, cum eas maxime explicari ac probari oporteret. Quomodo v. gr. cognosci potest absolutum in se? Nemo enim est qui absolutum huiusmodi intueri se, aut aliquando esse intuitum existimet.

Praeterea si subiectum et obiectum (ego et non-ego) unum idemque sunt, cur nihilominus apparent ut distincta, ac distincta esse putantur?

Adhuc: quid est esse? quid negatio ac nihilum? quid motus, seu *fieri*? quid identitas et unitas? Hae aliaeque similes notiones, quae semper a pantheistis supponuntur, nullatenus ab iis explicantur, neque explicari possunt. Tamen ut has maxime explicarent, expectandum erat ab eis, qui absoluti scientiam possident.

Demum, ne infinita alia consecter, cur aut qua necessitate adactum, absolutum se evolvit, se limitat, se ponit, ac multiplicat, ac scindit in diversa entia finita ac phaenomenalia? Cur hoc absolutum, quod in me cogitat, firmiter iudicat his phaenomenis realitatem respondere; seque ab iis plane distingui? Habetne absolutum in meo tantum *ego* conscientiam phaenomenicam, an vero etiam in aliis mihi similibus? Quomodo vero fit, ut quod unum in se est, diversas habeat sui conscientias, quae nullo pacto inter se invicem communicant?

Haec aliaque permulta, quibus totum systema continetur, ipsi praefidenter asserunt, ac nullatenus probant; quasi vero res essent per se manifestae, ac nulli obnoxiae dubitationi, vel obscuritati.

134. Ultimo dixi, pantheismum idealem esse in sua disserendi ratione turpiter sophisticum.

1.° Revoca in mentem quae in Logica dicta sunt de Kantii systemate (L. 516), quae multo potiori ratione huc faciunt. Kantii enim discipuli pantheistae omnem experientiam, atque intellectus humani notiones inter illusiones reiiciunt, et tamen his notionibus perpetuo utuntur, ad absoluti scientiam adquirendam. Eodemque pacto logicam humano generi universo communem ipsi, tamquam obsoletam, despiciunt ac dedignantur, eamque nihilominus infeliciter utique, sed quantum eorum facultas fert, adhibere conantur.

2.° Nihil miseratione dignius, quam artificia, quibus utuntur; Hegel praesertim, quem Aristotelem pantheismi (per antiphrasim videlicet) appellarunt. Pueriles aequivocationes in germanici idiomatis vocibus, arbitrariae etymologiae, grammaticae quaedam constructiones sunt frequentissima illi argumenta. Relativa, eo quod se mutuo ponunt, identica esse decernuntur; contradictoriae specierum differentiae assumuntur ut proprietates contradictoriae simul exsistentes in genere; relationes abstractae ponuntur ut subsistentes; termini oppositi mutationum unum esse dicuntur; quidquid de subiecto affirmatur, ut ipsius definitio assumitur. His armis perpetuo ludit miles gloriosus; et quod magis mirum est, nemo umquam fuit inter mortales, qui magis fidenter victoriam sibi arrogaret.

3.° Tandem ad ostendendum, quo in pretio sit habenda transscendentalium istorum dialectica, cum multa ac pene infinita afferri possent exempla, duo seligam, alterum ex Fichte, alterum ex Hegel.

En quomodo Fichte demonstrat in sua *Scientiae theoria*, τό *ego* esse ens absolutum et necessarium. *In actu isto*, inquit, *ego sum ego*, τό *ego ponit se ipsum. Exsistit igitur, quia posuit se ipsum. Propterea* τό *ego exsistit absolute ac necessario per se ipsum.* Huc redit detractis verborum involucris tota eius demonstratio.

Audiamus Hegel probantem, demonstratione, ut ipse dicit, simplici quidem, sed invincibili, fundamentale illud principium de *identitate contrapositorum* (97). En eius verba. Attende autem, *Aliquid* et *Aliud* sumi ab ipso ut nomina propria.

» Primo: *Aliquid* et *Aliud* exsistunt utrumque. Ergo utrumque sunt *Aliquid*.

« Secundo: unumquodque duorum est simul *Aliud*: parum » refert, utrum ex duobus appelletur primo *Aliquid*. Latini, » quando in una propositione unum et alterum afferuntur, vo» cant utrumque aliud; ac dicunt *alius alium*, *alter alterum*. » Si nos appellamus certum quoddam ens, A, et aliud ens, B, » hoc B primo determinatur ut aliud. Sed A est et ipsum eo» dem tempore aliud respectu B. Ergo utrumque sunt eodem » titulo *Aliud*.

« Ergo utrumque, sive quatenus sunt *Aliquid*, sive quatenus » sunt *Aliud*, sunt semper *Idem* » (*a*).

Quid ad haec respondebimus? Nihil profecto aliud quam quod initio diximus: numquam haec errorum monstra in publicum eruptura fuisse, nisi Logicae ac Metaphysicae ignoratio et contemptus et viam illis parassent, et prodeundi securitatem.

CAPUT III.

DE UNITATE DEI

ARTICULUS I.

Statuitur divinae naturae unitas

155. Altera quaestio, quae ad personalitatem, seu individualitatem, divinae essentiae pertinet (89), est de Dei unitate, seu potius unicitate (O. 94). Non enim modo unam dicimus divinam naturam unitate formali, Deumque unum unitate individuali, sed

(*a*) *Log.* T. I. 2. edit. pag. 116.

etiam ita Deum dicimus unum, ut divina eius natura non possit, ad modum generis vel speciei, pluribus Diis esse communis, aut in plures multiplicari Deos. Polytheismus, qui error contrarius est, quam late, quam diu mortalium mentes occuparit, quamque funestos produxerit effectus, nemo est qui ignoret.

136. Propositio. *Deus unicus est.*

Et 1.° quidem manifestum est, unicum esse auctorem rerum atque gubernatorem supremum; quod immediate ex ordinis physici unitate iam deduximus.

Idipsum et hoc argumento demonstratur. Si plures fuere mundi auctores, vel unusquisque eorum erat per se sufficiens ad mundum formandum et gubernandum, vel secus. Si hoc dicas, omnes dicis limitatos et imperfectos, ac proinde in nullo eorum Deum agnoscere possum. Si primum dicas,

a) iam gratuito supponis, plures esse Deos. Ad explicandam enim rerum originem unus tantum per te sufficit. Rationes autem omnes, quibus Deum esse cognoscimus, tandem aliquando ex rerum origine deducuntur.

b) Sed ponamus fuisse plures. Quum mundum condere decreverunt, num convenerunt inter se de ordine constituendo, an non convenerunt? Si non convenerunt, nullus haberetur ordo, sed ingens confusio, et ipsa contradictoria, si contradictoria ipsi voluissent, revera prodire debuissent. Si vero convenerunt inter se et consilia contulerunt, sane dependent omnes ab invicem in agendo; et quod maxime notandum est, necessitate compulsi dependent, ut nempe aliquid sine confusione fieri possit. Ergo iterum nemo illorum Deus est. Deus enim absolute independens sit oportet.

137. Probatur deinde unitas Dei absolute, et a priori.

2.° Deus est ens infinite perfectum. Ergo parem sibi, consortemque Divinitatis non habet. Nam

a) Ens infinite perfectum illud est, quo maius aut melius cogitari nequit. Atqui si haberet aequale sibi, posset cogitari aliud Ens maius illo ac melius, nempe Ens non habens aequale. Melius est enim esse super omnia quae sunt, quam habere sibi parem; melius est omnia quae sunt, habere a se dependentia, quam habere iuxta se aequales a se independentes.

b) Est perfectio magna Deoque dignissima, esse primam caussam *efficientem, finalem, exemplarem* omnium rerum quaecumque sunt aut esse possunt. Sed nihil horum potest Deo convenire, nisi sit unicus. Nam secus, et ceteri Dii, et quaecumque

ab ipsis fiunt fierive possunt, essent secundum omnia ab eo independentia « Unicuique tantum deerit, ut Lactantius dicit, quantum ceteri possidebunt » (*a*).

c) Postremo si entia infinita essent v. gr. duo, utrumque profecto foret omnipotens. At posset ne alterum alterius actionem impedire? Quidquid dixeris, ab alterutro omnipotentiam tollis.

138. 3.° Deus est ens necessario exsistens, cuius essentia est esse (18, 2.°). Ex hoc immediate probatur quod volumus.

Etenim si plura Entia necessaria exsistere possent, iam singularitas extra huius necessariae naturae essentiam esset. Esset enim natura haec multiplicabilis, adeoque universalis, ut naturae ceterae. Universale autem singulare non est.

Atqui omnino dici debet, ad naturae necessariae essentiam pertinere singularitatem. Cum enim huius naturae essentia sit esse actu, sane ad eius essentiam pertinet id omne, quod exsistentiae per se implicitum est, exsistentiamque necessario comitatur. Sed exsistentiae implicita necessario est singularitas. Exsistentia enim non est nisi rei singularis, ut singularis est (O. 106). Ergo singularitas ad naturae necessariae essentiam pertinet. Ergo plura entia necessaria exsistere non possunt. Fac v. gr. exsistentiam esse essentialem humanae naturae, aut alteri cuicumque. Illico sequeretur, non posse essentiam huiusmodi pluribus individuis esse communem, sed unicum tantum individuum, unum hominem posse exsistere. Eadem enim est ratio: videlicet natura, cuius essentia est esse, est essentialiter singularis. Ergo essentialiter naturae illi repugnat esse universalem; ergo repugnat eam in pluribus inveniri individuam.

139. Corollaria.

Ex his patet 1.° non posse divinam naturam multiplicari, neque per productionem unius Dei ab altero, quemadmodum gentiles fabulabantur. Id quod absurdum quoque hinc est, quod Deus productus esset Deus ab alio, Deus dependens, initiumque habens, nempe Deus non Deus.

2.° Deum esse suam essentiam; seu aliis verbis Deum idem esse, ac naturam divinam. Id quod de naturis finitis dici nequit. Non enim homo v. gr. est humanitas, sed habens humanitatem. Ratio est, quod omnis essentia finita est aliquid universale et abstractum, proindeque nullam individuationem determinatam in suo conceptu continet, quin immo omnem ex-

(*a*) *De Ira Dei*. C. XI.

cludit, et sub hac solummodo abstractione unitatem sibi propriam habet non realem videlicet, sed logicam (O. 112, 4.°).

ARTICULUS II.

Difficultates

140. Obiici potest I. Unitas haec et carentia consortis imperfectio potius, quam perfectio esse videtur. Importat enim solitudinem, quae quidem malum est.

Resp. *Neg. ant.* Ad rat. additam. *Tr. mai.* In Deo enim naturae singularitas cum perfectissima trium Personarum beatissimaque societate, ineffabili ratione componitur. Sed haec altior consideratio non est heic necessaria.

Dist. min. Solitudo malum est entibus sibi insufficientibus ad beate vivendum, *conc.;* Enti sibi sufficientissimo, *neg.*

141. Ob. II. Possunt exsistere plura entia summe perfecta, si ponantur in omnibus esse aequalia et similia. Nam

1.° Non repugnat aequalis plurium perfectio in eodem genere.

2.° Pluralitas nullam adimit, aut impedit perfectionem.

3.° Revera docet christiana fides, esse in Deo tres Personas infinitas et aequales. A pari ergo.

Resp. *Nego ant.* V. allata argumenta.

Ad 1.m *Dist.* perfectio limitata et relativa, *tr.*, perfectio infinita et absoluta, *neg.* (137.).

Ad 2.m *Dist.* in naturis finitis, *conc.;* in natura infinita, *neg.* Perfectio enim naturae infinitae propria est, ut sit pluribus incommunicabilis (137, 138).

Ad 3.m *Conc. ant. Neg. consequentiam* et *paritatem.* Nam et natura et perfectio essentialis trium personarum unica est, ac plane singularis. Hoc autem repugnat, divinam naturam multiplicari et aequalem habere; non vero naturam hanc trium esse personarum. Quemadmodum si reale esset spatium infinitum, repugnaret utique esse alterum spatium infinitum; non tamen repugnaret idem spatium secundum tres suas dimensiones infinitum esse.

142. Ob. III. Si dicamus, Deum non posse producere aliquod aliud ens infinite perfectum,

1.° non haberetur terminus adaequatus infinitae eius potentiae;

2.° nec effusio conveniens bonitatis eius.

Resp. ad 1.m *Conc. ant.* et *nego* esse in hoc ullum inconve-

niens. Immo hoc ipso infinita est Dei potentia, quod nulla res ex possibilibus adaequatus eius terminus esse potest. Infinitum autem productum ideo huius potentiae terminus esse nequit, quia intrinsece repugnat.

Ad 2.^m Eadem esto responsio.

143. Quid dicendum de communi populorum consensu in polytheismo profitendo, et de miraculis quae apud gentiles patrata dicuntur?

Resp. De consensu dicendum 1.° eum non fuisse perpetuum, neque constantem. Nam ex historia constat, monotheismum ante polytheismum viguisse, ita ut ante diluvium nullum erroris huius vestigium appareat; ac praeterea per Evangelii propagationem in toto civili mundo brevi polytheismus eversus est. 2.° Non fuisse universalem. Nam Hebraei certe sunt excipiendi, et fortasse alii quoque populi, ne dicam de philosophis plurimis. Omnes praeterea unum supremum Numen Divum patrem atque hominum regem agnoscebant, quem et in repentinis casibus invocabant, quemadmodum notavit Tertullianus in Apologetico. 3.° Originem erroris huius satis esse manifestam. Eadem nempe politheismi, ac pantheismi origo fuit, videlicet caecus quidam atque intemperanter effusus erga naturam sensibilem timor atque amor, quibus irretiti mortalium animi ad Deum invisibilem, qui ex operibus erat agnoscendus, ascendere ultra non potuerunt. (*a*)

144. De miraculis Gentilium dicendum 1.° ea magna ex parte esse meras fabellas, aut praestigiatorum artes fuisse, aut effectus naturales insolitos, vel etiam vulgo ignotos, aut daemonum illusiones. 2.° Si quae fidem merentur, ea non in polytheismi confirmationem patrata fuisse, sed vel ad innocentiae defensionem, vel ad virtutis commendationem; idcirco ab uno veroque Deo patrari potuisse, ab eoque fuisse patrata. Confer quae dicta sunt alibi de miraculis (C. 465, seq.)

(*a*) Cf. Sap. XIII, 1. seq.

LIBER TERTIUS

CAPUT I.

DE SIMPLICITATE ET IMMUTABILITATE DEI

ARTICULUS I.

De physica Dei simplicitate

145. Quid divinorum attributorum nomine veniat, supra dictum est (77). Liquet pariter ex dictis (76), divina attributa alia negative concipi, alia positive. Nunc primo de negativis agemus, non tamen de omnibus, sed de iis solum, quae peculiarem aliquam difficultatem habent. Simplicitatem porro atque immutabilitatem simul coniungimus, quia altera cum altera est intime conserta.

146. Propositio I. *Deus est physice simplicissimus.*

Nempe non est in Deo compositio essentialis, nec accidentalis, nec quantitativa, neque ulla alia vera compositio (O. 338).

Probatur 1.° ex eo quod Deus est ens a se. Hanc rationem sic explicat S. Thomas. « Omne compositum caussam habet. » Quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam caussam adunantem ipsa. Deus » autem non habet caussam » (a).

2.° Omne compositum, per se loquendo, contingens est (O. 337, IV), et dissolvi potest. Non enim intrinsece repugnat, ex partibus, quae realiter distinctae sunt, vel unam et alteram exsistere ab invicem divisas, vel unam exsistere sine altera. Sed quod dissolvi potest, non est absolute necessarium. Ergo.

3.° Perfectio ex compositione orta, *participata* est, et componentium perfectione *posterior*. Etenim compositum suam perfectionem a partibus accipit, partim ab una, partim ab altera; et supponit singulas aliquo modo in se perfectas. Sed Deus est *independens*, et est *primum ens*. Ergo eius perfectio non potest esse participata, nec ulla re posterior.

4.° Si Deus constat ex partibus, partes quae ipsum componunt, suntne omnes necessariae et infinite perfectae, an vero non? Si primum, tria sequuntur absurda.

(a) *Sum. th.* p. I. q. III. art. VII.

a) Tot essent Dii, quot partes illae. Plures autem Deos esse repugnat.

b) Compositio haec inutilis foret.

c) Unaquaeque pars esset pars et totum ; nempe aliquid incompletum et completum. Esset aliquid incompletum, quia est Dei pars ex hypothesi; completum, quia est ens infinitum.

Si dicitur alterum, iam ex contingentibus, finitis, imperfectis, exsurgeret necessarium et infinite perfectum; quae duo manifeste repugnant (L. 218; 2.º O. 349, IV).

Neque dicas, unam v. gr. partem necessariam et infinitam esse posse, ceteras contingentes atque finitas. Nam in hac suppositione 1.º partes istae inutiles essent enti infinito constituendo: ponis enim in Deo infinitum sine illis: 2.º Deus esset aliqua ex parte contingens.

147. Corollaria.

1.º Sequitur Deum non esse corpus.

2.º Non constare ex spiritu et corpore.

3.º Nullum in eo esse accidens a substantia distinctum.

4.º Proinde actus eius omnes cum substantia identificari.

148. At enim, ita inficetissime Hobbesius, « qui puritatem Deo » tribuunt, recte faciunt; est enim honorificum. Sed *tenuitatem* » (sic ipse simplicitatem appellat) attribuere, quae gradus qui- » dam est ad nihilitatem, periculosum est » (*a*). Quisque videt, quam stolide aberret Hobbesius. Errat enimvero dupliciter: 1.º quia simplicitatis conceptum in sola negatione repositum putat (O. 337, III.): errat 2.º quia negationem in hoc conceptu contentam, quae negatio est partium, seu compositionis, ita ipse assumit, ac si negatio esset realitatis.

149. Si quis et hoc loco opponeret divinarum Trinitatem Personarum, respondebis: tres Personas non esse tres Divinitatis partes, ut vel ex ipsa personae denominatione constat (O. 166), sed unam ac simplicissimam Divinitatem. Sunt illae ab invicem distinctae realiter, sed quatenus distinctae sunt, non sunt unum, nec unum aliquid componunt: sunt tres relationes originis subsistentes. Principium vero, quo uniuntur, non est trium Personarum compositio, sed unitas naturae.

(*a*) In Append. ad Leviat.

ARTICULUS II.

De immutabilitate Dei

150. Sermo heic est, ut patet, de immutabilitate absoluta, seu metaphysica (O. 386, 385), qua fit, ut Deus nulli omnino affectionum successioni obnoxius esse, nulla in ipso actuum varietas locum habere possit.

Propositio II. *Deus est absolute et in omnibus immutabilis.*

151. 1.° Hoc immediate deducitur ex notione *entis necessarii.* Omnis enim realitas, quae ad eiusmodi Ens pertinet, ex absoluta necessitate in eo est, quemadmodum eius exsistentia. Non enim eius exsistentia in abstracto, sed talis naturae exsistentia, cum tali realitate ac certa exsistendi ratione, necessaria est: quandoquidem nihil potest exsistere, nisi aliquo determinato modo. Iam vero si quid esset in tali natura quod mutari posset, hoc necessarium non esset, sed contingens (O. 307, 3.°); posset enim natura divina, sive illo instructa, sive destituta consistere. Ergo nihil in Dei natura mutari potest.

2.° Deus est infinite perfectus. Ergo non potest mutari in melius, non in deterius, non in aequivalens. Ergo nullo modo mutari potest.

Non in melius: quia secus ante mutationem non fuisset infinite perfectus.

Non in deterius: si enim hoc possibile esset, Deus principium aliquod ac veluti germen defectus in semetipso haberet. Hoc autem in Ente summe perfecto supponi nequit: nam ingens defectus est, vel ipsam defectus originem in se habere: sola immo deficiendi possibilitas magna imperfectio est.

Non in aequivalens: fieri enim nequit, ut aliqua inveniatur perfectio, quam habere possit, et non semper habuerit, nec essentialiter habeat Ens summe perfectum. Iam vero si Deus, amissa perfectione aliqua, quam possidet, aequivalentem illi recipere posset, semper aliqua perfectione careret, quam posset habere. Proinde ens ipso perfectius cogitare semper liceret, ens nempe utraque immobiliter perfectione gaudens; quemadmodum eo, qui pecuniam mercibus commutat, ditior foret, qui et pecuniam simul et merces possideret.

152. Ex his colliges

1.° Non esse in Deo potentiam ullam ab actu distinctam;

multo minus plures potentias. Nam transitus a potentia ad actum est mutatio.

2.° Nullam quoque in ipso actuum successionem accidere. Successio enim mutatione continetur; actuum insuper successio supponit potentiam ab actu distinctam. Quum enim agens, in quo haec successio est, unum actum ponit et alterum non ponit, quem ponere potest, profecto huius respectu in potentia est.

3.° Nullius realis et intrinsecae relationis fundamentum Deo in tempore et contingenter accedere posse (O. 212, 2.°).

4.° Posse tamen mutari relationes eius extrinsecas. Haec enim mutatio non Dei est, sed alterius (O. 205, 387).

ARTICULUS III.

De metaphysica Dei simplicitate

153. Propositio III. ***Deus est metaphysice simplex, et actus purissimus.***

Metaphysicae simplicitatis notio desumatur ex dictis in Ontologia (O. 338.) de metaphysica compositione. Quum autem simplicitatem huiusmodi Deo tribuimus, non hoc sane dicimus, quod plura in Deo, et cum aliquo fundamento, ut mox videbimus, distinguere ratione nequeamus; sed hoc tantummodo, quod non sit in divina natura, quemadmodum est in rebus ceteris, ratio intrinseca, qua distinguatur in ipsa aliquid, ut determinabile, et aliquid, ut determinans. Huc enim redit omnis metaphysica compositio, prouti in citato loco notatum est.

154. Quod autem non sit in Deo compositio talis, in praecedentibus iam demonstratum est., Compositio enim haec vel est ex *genere* et ***differentia,*** vel ex ***supposito*** et ***natura,*** vel ***ex essentia et esse.***

Iam prima excluditur ex eo quod Deus nec est, nec esse potest in ullo genere, ut in praecedenti libro docuimus (79).

Altera quoque excluditur ex iis, quae paullo ante dicta sunt de Dei unitate (138, 3.°). Deus enim non est subiectum habens naturam aliquam pluribus communicabilem, sed est sua propria natura.

Tertia demum excluditur ex ipsa notione entis a se, cuius essentia in possibilitatis statu concipi nequit, sed cum eius exsistentia plane identificatur (18, 2.°).

Ex his patet prima propositionis pars.

155. Pars altera nec multis explicari eget, nec longius probari, ut quae ex demonstratis sponte fluit.

Actus purissimus est actus essendi nulli mixtus potentialitati. Deus autem, cum sit actu infinitus, immutabilis, et physice ac metaphysice simplex, habet profecto totum essendi actum, quem habere potest natura perfectissima; habet ergo actum purissimum. Ipse vero est suum esse et suus actus. Deus ergo est actus purissimus.

156. Sed magnam hic humana mens offendit difficultatem: quomodo actus iste purissimus tam diversa agere possit, et intelligere, et velle, et amare, et odisse, tamque varios effectus in rerum natura distinctis temporibus operari, quin tamen actus operantis mutetur.

Quaestio haec, quantum humanae datur infirmitati, resolvi potest considerata perfectione infinita, quae inest actui divino, eiusdemque actus intrinseca entitate, a respectu, quem ipse ad terminum habet, distincta. Entitas huius actus una est, simplicissima, absoluta, non relativa ad aliud; eius vero terminatio potest nihilominus et multiplex in infinitum esse, et diversa. Quod, ut dixi, ab infinita divini actus perfectione consequitur. Necessitas enim plurium actuum ab essentia distinctorum ad plura agenda ex eo procedit in essentiis finitis, quod essentia finita, cum non habeat actu totam eam perfectionem quam habere potest, indiget novis accidentalibus determinationibus et actibus, quibus suppleatur quod actualitati essentiae deest: cumque unusquisque ex hisce actibus sit finitae virtutis, non potest essentia finita unico actu omnia attingere obiecta, sed necesse habet diversis actibus diversa attingere obiecta, immo ad obiecta singula pluribus quandoque actibus redire (Ps. 260). Divina autem essentia, quae est actus infinitae virtutis, novis hisce determinationibus non indiget, sed id quod est in se manens, ad infinita obiecta, ac diversissimis modis, terminari potest.

Sic ex. gr. actus divinus, prouti terminatur ad res intelligibiles, est purissima intellectio, ideas complectens infinitas; prouti terminatur ad res creabiles est liberrima electio; prouti terminatur ad res creandas, est vis infinita tribuens iis, quae non sunt, exsistentiam. Efficacia externa huius actus in iusto est amor benevolus, in impio est odium puniens, vel misericordia parcens. Unde, quum homo ab impio fit iustus, intrinseca divini actus entitas non mutatur, sed tantum externa illius efficacia. Et ita dic de reliquis.

157. Hoc ut melius intelligas, considera solem. Sol unicum actum exserit, si ita loqui fas est; radios videlicet quaquaversus emittit. Sed hic actus in sole unicus, pro terminorum, quos attingit, multitudine, diversitate, successione, multiplex fit ac mirifice varius. Sic eodem actu sol et colores rebus inducit diversos, et calorem ciet, alia obdurat, alia emollit, alia exsiccat, vapores elevat ventosque commovet, et dum vitam omnem fovet atque conservat, in multis illam extinguit. Ipse non movetur, sed omnia circa ipsum moventur, et virtutis eius termini successive fiunt.

Disparitatibus manifestis non consideratis, simili quodam modo purissimus actus divinus, absolutus in se et unicus, habet in terminis denominationem et efficaciam multiplicem; termini sunt diversi, termini mutantur, quia efficacia extrinseca illius actus mutatur, sed ipse agens nec multiplices exercet actus, nec mutationem ullam patitur: unus hic eius actus est, esse quod est; hic unus actus ad omnia sufficit.

158. Hinc intelliges, relationes omnes Deum inter et res creatas esse intrinsecas quidem ex parte rerum creatarum, quia illae vere a Deo dependent, vere producuntur et mutantur: ex parte autem Dei esse relationes omnino extrinsecas; quia nihil novi aut accidentalis per illas ponitur in divina essentia (152, 3.°), quod relationis fundamentum esse possit; nec ipsa divina essentia potest ullo modo, in eo quod est, ad aliud ordinari, cum sit super omnia, et a nullo dependeat, et nullius egeat. Ergo nihil in Deo relativum est. Hinc est quod relationes Deum inter et creaturas mutari possunt, quin Deus mutetur (*a*).

ARTICULUS IV.

De distinctione rationis inter divinas perfectiones

159. Propositio IV. *Quamvis haec ita se habeant, potest tamen, atque adeo debet humana ratio divinas perfectiones et operationes inter se distinguere, distinctione quam dicunt rationis ratiocinatae* (O. 232).

Potest inquam: quia licet ens et physice et metaphysice simplex, ac purus actus, nullum tali distinctioni fundamentum sibi intrinsecum exhibeat, tamen et ipsum in se pluribus actibus ac-

(*a*) Cf. S. Th. *Sum. theol.* p. I. q. XIII. art. VII; et *Contra gent.* Lib. II, C. XII.

quivalet; ac praeterea relationes multiplices et diversae, quas res creatae ad ipsum habent, vires item et facultates, per quas illi diversimode sunt similes, fundamentum quoddam extrinsecum praebent diversis conceptibus, quibus illud nobis, quantum possumus, repraesentemus (O. 233, 3°).

160. Immo et *debet*. Etenim necessarium omnino nobis est, ut tali modo de Deo cogitemus. In primis enim intellectus nostri limitatio tunc quoque hoc postulat, quum res finitas comprehendere satagimus (O. 234). Multo magis ergo, quum agitur de Ente infinito. Praeterea, cum de Dei essentia cognitionem intuitivam non habeamus, ad illam utcumque cognoscendam assurgere solum possumus a creatis perfectionibus, quae sunt Dei effectus. Cum igitur perfectiones huiusmodi et effectus sint plures et diversi, necessario fit, ut Dei notio pluribus diversisque conceptibus conflari in mente nostra debeat.

Neque in hoc est ulla falsitas. Non enim affirmamus plures esse in Deo actus, aut perfectiones; sed solummodo per plures conceptus incompletos quid sit ille intelligimus; probe tenentes, Deum, licet in se supereminenter contineat id omne quod his respondet conceptibus, non tamen eodem modo se habere, ac concipitur; sed unam omnino ac simplicissimam essentiam esse. Quemādmodum igitur res finitae similitudinem aliquam cum Deo habent, licet earum perfectiones distinctae sint ac diversae, ita intellectus noster ideam divinae essentiae efficit ab obiecto non difformem, quamquam distinctis diversisque conceptibus, quos a creatis perfectionibus desumit, illam sibi repraesentet.

161. Quam sit haec distinctio necessaria, deprehendere ulterius poteris ex innumeris absurditatibus, quae, illa neglecta, consequerentur. Sane actus, quo Deus omnia intelligit possibilia, idem in se omnino est, atque actus, quo pauca quaedam ex possibilibus creat; actus quo amat virtutem, idem est ac ille, quo iniquitatem odio habet. Quis tamen ferat dicentem, Deum creare omnia possibilia, et pauca quaedam ex possibilibus intelligere; vel odio habere virtutem, amare iniquitatem? Plane igitur distinctio idearum et vocum tenenda est. Quia videlicet voces huiusmodi et conceptus iis respondentes, per se actus quosdam, ut in rebus creatis sunt, exprimunt. In rebus autem creatis hi actus distincti sunt et diversi. Ergo voces, quibus illos exprimimus non possunt altera pro altera promiscue usurpari; quamquam in re, cui exprimendae has voces aptamus, illi omnes actus nec diversitatem habeant nec multiplicitatem (*a*).

(*a*) Cf. S. Th. *Sum. th.* p. I. q. XIII.

ARTICULUS V.

Difficultates

162. Difficultates, quae sive contra Dei immutabilitatem, sive contra eius absolutam simplicitatem se offerre possunt, ex praeiactis principiis, quantum sat est, dissipantur.

Ob. I. 1.° Deus, cum omnia cognoscat ut sunt, modo cognoscit res esse futuras, modo praesentes, modo praeteritas. Ergo mutatur in cognitionibus suis.

2.° Mutat voluntatem, quum v. gr. placatur, aut preces mortalium exaudit.

3.° Mutat operationem; nam de non creante fit creans, etc.

Resp. ad 1.m *Dist.* Unico actu eoque aeterno cognoscit omnia, *conc.;* pluribus actibus successivis, *nego.* Nimirum Deus in tota sua aeternitate cognoscit v. gr. Petri mortem futuram, pro eo tempore, quo futura est; ac praesentem, vel praeteritam, pro tempore, quo praesens esse debet, vel praeterita. Ratio futuri ac praeteriti non in Dei scientia reperitur, sed in obiectis eius, respectu rerum aliarum, quae in temporum serie sibi succedunt. Deus autem totam hanc seriem cognoscit et eventuum ordinem, cognitione una atque aeterna, qua complectitur omnia.

Ad 2.m *Neg.* Unica enim et immutabili voluntate diversa voluit, pro diversis obiecti conditionibus. Aliud est voluntatem mutare, aliud rerum aliquarum velle mutationem. In homine quidem frequenter unum cum altero sociatur. At in Deo mutatio nulla voluntatis esse potest; haec enim mutatio vel aliquam priorem ignorantiam, vel aliquam novam volentis dispositionem necessario supponit. Idcirco Deus opera mutat, consilia non mutat.

Ad 3.m *Dist.* Mutat efficaciam extrinsecam sui actus *conc.;* ipsum actum, *neg.* Quum divini actus virtus infinita, ad obiectum relata, de non creante fit creans, novam dumtaxat adquirit denominationem extrinsecam; nihil novi in se ipsam inducit (156, 158).

163. Inst. 1.° Impossibile videtur, unum eumdemque actum esse actum simul amoris et odii, veniae, et vindictae etc.

2.° Si relationes Dei ad res creatas sunt relationes extrinsecae, sequeretur, Deum non esse realiter creatorem, dominum etc.

Resp. ad 1.m *Dist.* Impossibile est hoc, si hi actus spectentur in sua terminatione, *conc.;* si in sua entitate, *subd.;* prouti hi actus

a nobis concipiuntur, *conc.*; prouti reipsa sunt, iterum *subd.*, ut sunt in ente finito, *conc.*; in Ente infinito, *neg.* Recole superius dicta (156, 160).

Ad 2.m *Neg.* Licet enim relationes Dei ad res creatas sint extrinsecae et rationis tantum, nihilominus Deus, non secundum rationem tantum, sed realiter est dominus ac creator. Nam, ut ait S. Thomas, « cum ea ratione referatur Deus ad creaturam, » qua creatura refertur ad ipsum, cum relatio subiectionis rea» liter sit in creatura, sequitur quod Deus, non secundum ra» tionem tantum, sed realiter sit dominus. Eo enim modo di» citur dominus, quo creatura ei subiecta est. » (*a*) Brevi Deus realiter est creator, quia habet reales creaturas; realiterque est dominus, quia reales servos habet; quamquam haec omnia nihil in Deo ponant, quod realiter sit relativum. Eodem plane modo ac scibile realiter est obiectum scientiae, quamquam relatio scibilis sit rationis tantum. (O. 213.).

164. Ob. II. Necessario concipi debent in Deo actiones successivae: non enim potest v. gr. velle aliquid, nisi illud prius intellexerit. Ergo.

Resp. *Dist. ant.*; quia nos actum purissimum concipere non possumus, nisi ad modum plurium actuum, *conc.*, ex natura rei, *neg.* Ad rat. add. *dist.*, quod spectat ad ipsam actus entitatem, *neg.*; quod spectat ad eiusdem terminationes, *tr.*

Cum nulla in Deo sit actuum pluralitas, non datur in ipso prius et posterius. Sed cum nos plures in Deo actus distinguamus, iuxta id quod in creatis rebus fieri videmus, necesse est, ut hosce actus cum ordine quodam, atque adeo cum quadam inter se naturae prioritate ac dependentia, concipiamus. Hic igitur ordo et haec naturae prioritas ac dependentia non pertinet ad Dei activitatem, ut est in se; sed solum secundum quod a nobis concipitur ad creatae activitatis similitudinem. Proinde dici nequit, v. gr. Deum cognoscere in signo naturae priori, et velle in signo naturae posteriori (O. 257), sed solum in *signo priori rationis* cognoscere, et in *signo posteriori rationis* velle; videlicet, quia nos actum divinum ad modum plurium actuum, et cum hoc ordine concipimus.

Ceterum hoc non impedit, quominus terminationes actus divini dicamus unam altera priorem natura, immo etiam tempore; quemadmodum dicendum est de effectibus, qui ab ipso procedunt.

(*a*) *Sum. th.* 1. p. q. XIII, art. VII, ad 5.

165. Ob. III. In divina incarnatione Deus Verbum factus est homo, cum prius non esset homo. Ergo intrinsece mutatus est.

Resp. *Nego conseq.* Deus enim in incarnatione potest considerari dupliciter: 1.° ut est caussa efficiens unitionis utriusque naturae; 2.° ut est persona humanam naturam assumens. Si 1.° modo consideretur Deus, incarnatio est actio externa totius Trinitatis, et explicatur ut supra (162 ad 3.m). Si consideretur 2.° modo, Deus Verbum nullo modo mutationem subiit intrinsecam, quum sui applicatione personalitatem suam assumptae naturae communicare coepit: non enim ipse ad humanam naturam accessit, sed humana natura est ad ipsum attracta, et intra divinae personalitatis ambitum, ut ita dicam, recepta.

Quae ex libertate Dei contra eius immutabilitatem opponuntur, suo loco expendemus.

CAPUT II.

DE IMMENSITATE ET AETERNITATE DEI

ARTICULUS I.

De omnipraesentia Divinae substantiae

166. Quum Deum immensum dicimus, haec duo intelligimus. 1.° Deum non contineri determinato loco circumscriptum, sed in omni loco esse: 2.° quantumvis locorum spatia producta intelligantur, in his omnibus Deum necessario fore: eiusque praesentialitatem omni loco possibili maiorem, et prorsus infinitam esse. Sed ut haec rite intelligantur, quaedam animadvertenda sunt.

167. 1.° Triplici modo ens certo in loco esse potest:

a) per potentiam, quatenus eo in loco aliquid eius potentiae subiectum est, ipsiusque nutu regitur. Ita rex est in toto regno.

b) per praesentiam, quatenus quae in eo sunt loco, sunt illi in seipsis cognoscibilia. Ita homo est in aula, quum omnia quae in ea sunt contuetur.

c) per essentiam, quatenus substantia ipsa sua locum obtinet. Ita corpus est in ea spatii parte, quam replet; ita animus est in corpore.

Nunc agimus de inexistentia Dei in loco per essentiam.

2.° Substantiae exsistentia in loco duplici modo se habere potest.

a) *Circumscriptive,* seu per contactum quantitatis dimensivae; quum nempe, ut alibi dictum est (O. 349), diversis loci partibus diversae partes integrales substantiae respondent. Hoc modo non potest esse in loco, nisi ens quod extensionem *formalem* habeat; quae est propria corporum.

b) *Per contactum virtutis,* i. e. aliquid immediate agendo in rebus, quae locum occupant. Substantiae quae hoc pacto sunt in loco, quamquam formaliter extensae non sint, *virtualiter* tamen extensae esse dicuntur.

Substantia iterum, quae sic est in loco, dicitur ibi esse *definitive,* si actio eius certos illos limites excedere nequeat, uti anima humana est in corpore (C. 349).

Iam substantia divina non potest esse in loco circumscriptive, sed solum per contactum virtutis, i. e. quia immediate agit in rebus locatis, ut mox explicabimus. Non tamen definitive exsistere potest in loco, quia virtus eius nullis limitibus definitur.

3.° Ex his vides, quomodo sit intelligendum, quod primo continetur in divinae immensitatis notione (166. 1°). Hinc etiam via sternitur ad idipsum demonstrandum.

168. Propositio I. *Divina substantia in omnibus rebus est, et in omni loco.*

Probatur invicte cum S. Thoma sic. « Oportet omne agens » coniungi ei, in quod immediate agit, et sua virtute illud con- » tingere » (*a*) (O. 268). Deus autem producit immediate in rebus omnibus ipsum esse, non solum quando primo esse incipiunt, sed etiam quamdiu in esse conservantur, ut infra probabitur.

Concludit S. Doctor. « Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu » oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. » Esse autem est illud, quod est magis intimum cuilibet, et quod » profundius inest, cum sit formale respectu omnium, quae in » re sunt, ut ex dictis patet (q. 7. art. 1.). Unde oportet, quod » Deus sit in omnibus rebus, et intime » (*b*).

Quae in propositione sequenti afferentur, hanc quoque ulterius evincent.

169. Corollaria 1.^{m} Deus est in omni loco. Etenim, ut S. Thomas dicit: *dat esse omnibus locatis, quae replent omnia loca* (*c*).

2.^{m} Ex rationis paritate probatur, Deum non esse solum in

(*a*) *Sum. th.* p. I. q. VIII, art. I.
(*b*) In ead. quaest. ar. II.
(*c*) Ibid.

corporibus, quae locum circumscriptive occupant, sed in omnibus quaecumque sunt, quae ab ipso accipiunt ut sint; adeoque etiam in spiritibus.

3.m Deus ita est in toto mundo tota sua substantia, ut sit totus et in singulis quibusque eius partibus. Etenim divina substantia non est formaliter extensa, ut possit in extenso circumscriptive exsistere (167, 2.°), aut diffundi per omnia, ut aër, aut lux, aut vapor; sed est simplicissima, et prorsus indivisibilis; proindeque ubicumque est, tota est. Anima quoque humana licet finita sit, est tamen tota in toto corpore, et tota in singulis eius partibus.

ARTICULUS II.

De immensitate

170. Declarandum superest, quomodo sit intelligenda infinita Dei praesentialitas (166, 2.°), quae proprie immensitatem constituit. Igitur

1.° Quemadmodum virtus divina infinitis rebus producendis par exsistit, ita divina substantia talis est, ut infinitis terminis praesens inesse possit.

2.° Sed quemadmodum infinita Dei virtus intrinsece spectata tota est in actu, nullatenus in potentia (156), habetque, quantum est in se, eamdem actualitatem, quam haberet, si omnia creasset, quae creare potest; ita et divinae substantiae infinita praesentialitas non aptitudine quadam indefinita se dilatandi, sed actuali ipsius infinitate continetur. Sic igitur plane se habet, ac si infinitis terminis praesens adesset, et infinita spatia obtineret.

3.° Propterea si novae res crearentur, non se illuc extenderet divina substantia, sed in se eadem permanens, res illas novas reciperet in se et contineret: quemadmodum, si novi planetae conderentur intra lucis solaris sphaeram, non lux se extenderet, sed planetae inciperent in luce esse. Quare potentialitas omnis se habet ex parte terminorum creabilium, non ex parte divinae substantiae.

4.° Immensitas modo descripta est attributum necessarium divinae essentiae, et ab ubiquitate distinguitur, ut ea quae intrinseca sunt a relationibus extrinsecis distinguuntur. Denominatur porro *immensitas* per negationem mensurae localis, et *praesentialitas infinita* respectu possibilium. Sed quamquam negative ac relative concipiatur, perfectio est maxime positiva, et absoluta.

171. Propositio II. *Deus est immensus.*

1.° Probatur ex dictis (168; 170, 1°). Nam ideo Deus rebus exsistentibus praesens est, quia illas omnes creat: ergo aliis rebus praesens esse potest, si potest res alias creare: hinc si potest res infinitas creare, potest infinitis rebus adesse. Atqui potentia divina nullos plane limites habet. Ergo et praesentialitas.

2.° Ex infinita perfectione. Nam in primis posse esse alteri immediate praesentem est perfectio simplex, quae nulli maiori perfectioni repugnat. Ergo formaliter reperiri debet in Ente perfectissimo (88, 1°). Porro perfectio haec eo gradum obtinet altiorem, quo maius est spatium, quod substantia obtinere potest. Quantae enimvero perfectionis esset ille spiritus, qui non intra corporis humani dimensiones constrictus teneretur, sed corpus terrestri orbitae aequale occupare posset! Ille ergo erit, quoad hanc perfectionem, perfectissimus, cuius praesentialitas nullis limitibus definiatur, sed infinita spatia, si darentur, implere posset. At Deus perfectionem omnem perfectissimo modo possideat necesse est. Ergo.

3.° Repugnat Ens necessarium determinari ad limitatam praesentialitatem. Ergo eius praesentialitas est sine limitibus.

Prob. ant. Nulla ratio sufficiens determinationis huius haberi potest, neque ab extrinseco, neque ab intrinseco.

Non ab extrinseco; secus divina substantia dependens esset atque contingens.

Non ab intrinseco: substantia enim, quae necessario est, ut in perfectione, ita in praesentialitate sua, nullos ex se limites exigit; immo vero nullam a se praesentialitatis amplitudinem excludit. Ergo.

ARTICULUS III.

Difficultates

172. Difficultates quae a Dei simplicitate vel immutabilitate consurgere possent, iam praeoccupavimus.

Nam 1.° immensitas Dei non pugnat cum eius simplicitate; quia per immensitatem divina substantia non formalem extensionem habet, sed virtualem dumtaxat (167, 2°). Immo nulla substantia, nisi simplex, potest per contactum virtutis exsistere tota in toto loco quocumque, et tota simul in singulis eius partibus; substantia insuper dumtaxat quae simplex sit, immensa esse potest: quod enim extensum est, infinitum esse nequit.

2.° Non pugnat cum immutabilitate. Non enim Deus extenditur, quum novas res creat; sed solummodo novam extrinsecam relationem admittit (170).

173. Sed obiici adhuc potest.

1.° Quemadmodum momentum indivisibile non potest esse in diversis temporibus, ita indivisibile permanens in pluribus esse locis non potest. Sed divina substantia est indivisibilis. Ergo.

2.° « Quod est totum alicubi, nihil eius est extra locum illum. » Sed Deus, si est in aliquo loco, totus est ibi: non enim habet » partes: ergo nihil eius est extra locum illum. Ergo Deus non » est ubique ». Haec sibi obiicit S. Thomas (*a*).

174. Nihil potest melius reponi, quam quae idem Doctor his iisdem obiectis reponit.

Ad 1.m itaque sic respondet. « Dicendum quod indivisibile est » duplex: unum quod est *terminus continui*, ut punctum in per» manentibus, et momentum in successivis. Et huiusmodi indi» visibile in permanentibus, quia habet determinatum situm, non » potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis: et » similiter indivisibile actionis vel motus, quia habet determina» tum ordinem in motu, vel actione, non potest esse in pluri» bus partibus temporis. Aliud autem indivisibile est, quod est » *extra totum genus continui*, et hoc modo substantiae incor» poreae, ut Deus, angelus et anima dicuntur esse indivisibiles. » Tale igitur indivisibile *non applicatur ad continuum, sicut » aliquid eius, sed in quantum contingit illud sua virtute*: unde » secundum quod virtus sua se potest extendere ad unum vel » multa, ad parvum vel magnum, secundum hoc est in uno vel » pluribus locis, et in loco parvo vel magno » (*b*).

Ad 2.m « Totum dicitur respectu partium. Est autem duplex » pars, scilicet *pars essentiae* . . . et etiam *pars quantitatis*, in » quem scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum » in aliquo loco *totalitate quantitatis*, non potest esse extra lo» cum illum, quia quantitas locati commensuratur quantitati loci, » unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed » totalitas essentiae non commensuratur totalitati loci. Unde non » oportet, quod illud, quod est totum *totalitate essentiae* in ali» quo, nullo modo sit extra illud » (*c*).

175. Opponi possunt et haec:

(*a*) *Sum. th.* p. 1. q. VIII. art. II. 3.
(*b*) Ibid. ad 2.
(*c*) Ibid. ad 3.

1.° Si divina substantia in omnibus rebus exsisteret praesens, iis quoque rebus inesset, quae ob suam foeditatem et indignitatem Deum maxime dedecent.

2.° Nullum sensum haberent locutiones illae, quas communiter usurpamus, dicentes: Deum esse in coelo, in templo, in iustorum animis, etc.

3.° Si Deus est actu immensus, exsisteret quoque extra mundum in spatiis imaginariis. Sed hoc absurdum est, nam spatia imaginaria nihil sunt.

176. Resp. ad 1.m *Dist.* Hoc Deum dedeceret, si Deus eiusmodi rerum contactu laederetur aut turparetur, *conc.;* si secus, *neg.* Luci nihil sordidum adhaeret, quum lutum attingit; multo minus simplicissimo et impassibili spiritui.

Ad 2.m *Neg.* Quemadmodum enim Deus est ubique per operationem, quam in omnibus rebus exercet, ita in quibusdam locis ac rebus speciali modo esse merito dicitur, propter operationes speciales, quas in iis exercet.

Ad 3.m *Neg.* Deus enim est essentialiter in seipso, et secundum hoc est actu immensus: est autem actu praesens ibi solum, ubi aliquid reale est. Actualis enim divinae substantiae in rebus praesentia est relatio illi extrinseca, exsurgens nempe ex parte termini, in quo realis est ad Deum relatio. Nihilum autem relationis realis subiectum esse nequit.

Quoniam vero spatium imaginarium est ipsa corporum possibilitas (C. 334), aliquo sensu dici potest, Deum immensitate sua spatia imaginaria complere; quatenus actu talis est in se eius infinita substantia, ac esset, si possibilibus omnibus ad exsistentiam traductis, iis praesens inesset.

ARTICULUS IV.

De aeternitate

177. Aeternitas est *exsistentia sine initio, sine fine, sine successione.* Est igitur duratio, non vero tempus (C. 389). Quemadmodum enim tempus est *praesens* perpetuo mobile et mutabile, ita aeternitas est *praesens* immobile et immutabile. « Non » est ibi, ita S. Augustinus, *fuit* et *erit:* quia et quod fuit iam » non est, et quod erit nondum est: sed quidquid ibi est, non » est nisi est. » (*a*).

(*a*) *Enarr. in Ps.* CI.

Hinc 1.° Aeternitas absurde concipitur, si concipitur ut tempus actu infinitum.

2.° Tempus non potest ut aeternitatis pars haberi.

3.° Aeternitas coëxsistit quidem (C. 392, 6.°) omni tempori, et unicuique temporis momento, sed non coëxtenditur cum tempore; ita ut secundum varias sui partes variis temporis partibus respondeat. Tota igitur cuicumque temporis seriei, et tota unicuique momento coëxsistit. Quemadmodum in circulo « centrum, quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum » in circumferentia signatum directe oppositionem habet. » Ita S. Thomas (*a*).

4.° Aequivalet tamen aeternitas tempori indefinito: cum enim momentis singulis coëxsistat, aequivalet momentorum seriei, eique indefinitae; quia aeternitas nec initium nec finem habet.

5.° *Formaliter* itaque et *intrinsece* aeternitas est in se simplicissima, indivisibilis, immutabilis; *virtualiter* vero, et relata ad durationem finitam sibi extrinsecam, est composita, divisibilis, successiva.

178. Dei aeternitas a Boëtio definitur: ***interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.***

Vitae possessio dicitur, quia Deus non solum exsistit, sed insuper vivit; ac vivit vita nobilissima, quae est vita entis infinite intelligentis ac perfectissime volentis.

Interminabilis vitae; i. e. quae omni termino ac limite caret, initio videlicet et fine.

Tota simul ac perfecta possessio, i. e. sine actuum successione. Ideo enim Deus tota simul vita fruitur, et non per partes, vitamque perfecte possidet, quia actus vitales successive non exercet, sed est purissimus et infinitus actus.

Igitur definitio haec a superiori reipsa non differt.

179. Propositio III. *Deus est aeternus.*

Videlicet Dei exsistentia ac vita nec initium habet, nec finem habere potest, nec successionem in se ullam admittit. Tria haec facile demonstrantur.

180. *Deus initium non habet.*

Nam quod initium habet contingens est, et ab alio est. Deus autem non est contingens nec ab alio: est enim Ens absolute necessarium, et a se. Ergo.

Animadverte hoc loco, necessario admittendum esse, aliquid semper fuisse. Si enim aliquando nihil fuisset, nunc quoque

(*a*) *Contra Gent.* Lib. I. C. LXVI, § 6.

nihil esset: nihilum enim non potest quidpiam producere. Hoc autem quod semper fuit non est contingentium series (19), nec entium necessariorum multitudo (138). Ergo id quod semper fuisse necessario admittendum est, est unicum illud Ens necessarium, quod Deum dicimus.

181. *Deus finem habere nequit.* Nam

1.° Quod necessitate absoluta, et ex essentia ipsa sua ad exsistendum determinatur, non potest in ulla hypothesi non exsistere. Secus hypothetica esset eius exsistentia, eiusque mutaretur essentia.

2.° Nulla potest inveniri ratio cur deficiat.

a) Non externa: nam independens est ab omni alio, omnique alio maior ac potior.

b) Non interna. Haec enim ratio vel contineretur necessitate quadam naturali, vel libera ipsius Dei electione. Non potest autem in se habere deficiendi necessitatem natura illa, quae sibi essentialiter et plenissime ad exsistendum sufficit. Contradictorium insuper est, naturam, quae necessario est, necessario tendere ad non esse. Neque potest Deus libere sibi finem imponere: nam quemadmodum sibi esse non dedit, ita nec tollere potest; nequit enim Deus velle quae intrinsece repugnant; intrinsece autem repugnat, ut modo dictum est, Ens necessarium aliquando non esse. Praeterea quomodo posset Ens perfectissimum, infinito amore seipsum prosequens, sibi exsistentiam adimere? Ergo.

182. *In Dei exsistentia ac vita nulla est successio.*

1.° Hoc manifeste colligitur ex eius immutabilitate. Ubi enim nulla mutatio est, ibi nulla est successio. In Deo autem nulla mutatio est.

2.° Ens, cuius duratio ac vita cum successione explicatur, non potest vitam exercere, vitaque frui, nisi successive et per partes. Et quoniam per vitales actus vivens semetipsum perficit, vivens illud, quod vitales actus successive promit, successive ad se perficiendum tendit. Vivens igitur huiusmodi non est ens absolute perfectum. Sed Deus est ens absolute perfectum. Ergo duratio eius ac vita successiva esse non potest.

183. Quae obiici possent, iam explanata sunt in praecedenti capite.

Dices adhuc: aeternitas, ut quae in plura momenta indivisibilis est, unicuique temporis differentiae tota coëxsistit. Ergo unaquaeque creatura, immo unaquaeque creaturae actio, toti aeternitati coëxsistit. Ergo omnia aeterna sunt; quod est absurdum.

Resp. *Dist. ant.* Aeternitas tota coëxsistit unicuique temporis differentiae, spectata formaliter, nempe secundum se, *conc.*; spectata virtualiter, nempe ut aequivalet tempori indefinito, *neg.* (177, 5.°).

Eodem modo *dist.* 1.m *cons.* et *neg.* 2.m

Certe, ut supra diximus, cum aeternitas in se divisibilis non sit, unicuique temporis particulae tota respondet. Sed comparata ad tempus, indefinito tempori aequivalet, et divisibilis est; adeoque creatura non coëxsistit toti aeternitati consideratae per comparationem ad ipsius creaturae durationem. Id quod similitudine ab immensitate desumpta illustrari potest. Etenim in unaquaque creatura, in unaquaque atomo, tota praesens est divinae substantiae immensitas; scilicet ut immensitas est in se formaliter, non ut est virtualis extensio (168, 2.°), et extensioni aequivalens indefinitae.

CAPUT III.

DE INTELLECTU DIVINO

ARTICULUS I.

De scientia Dei

184. Deum intelligentem esse, tamquam omnino certum supponimus (30; 88, 1.°); hoc loco tantum de inenarrabili divini intellectus scientia aliquid utcumque investigare conabimur. Scientiae divinae nomine intelligimus omnes divini intellectus cognitiones.

De divina porro scientia haec ex dictis immediate colliguntur.

1.° Dei scientia successivis actibus non continetur (152, 2.°).

2.° Non potest esse ratiocinio parta (188, 2.°).

3.° Non coalescit idearum compositione ac divisione. Nam is solum, qui rem unam eamdemque pluribus ac successivis actibus cognoscit, opus habet ut, quae seorsim cognovit, in unum redigat.

4.° Non efficitur accidentalibus perceptionibus et abstractionibus.

5.° Non est habitus quidam, ut humana scientia: nam habitus est accidens substantiae adiectum ad eam perficiendam; insuper qui habitualem scientiam habet, in potentia est ad actus, nec simul omnia cognoscit.

6.° Est proinde scientia divina simplicissima; nec pluribus

constat ideis, quasi modis quibusdam intellectum afficientibus. Hoc tamen non impedit, quominus rerum omnium rationes proprias Deus intelligat. Ex hoc enim plures ideae in Deo sunt tantum ut intellectae, non ut affectiones quibus intelligit (O. 89, ad 2.m).

7.° Immunis est ab omni errore, obscuritate, dubio incertitudine, ignorantia, infallibilis plane, immutabilis, infinita.

8.° Tandem divina scientia est ipsa divina substantia et essentia (155). Propterea quemadmodum Deus est suum esse et sua essentia, ita est suum intelligere et suum vivere.

185. Ratione obiectorum, quae Deus cognoscit, divina scientia multiplici ratione dividi solet.

Obiectum porro divinae scientiae aliud *primarium* est, aliud *secundarium*. Primarium obiectum est essentia ipsa divina; secundarium quidquid est a Deo distinctum.

Praecipua divinae scientiae divisio, omniumque clarissima, est in scientiam *necessariam* seu *naturalem*, *liberam* et *mediam* seu *conditionatam*.

Necessaria dicitur scientia, cuius obiectum est omnino necessarium, nec a Dei, vel creaturae libertate ullo modo dependens. Obiecta huiusmodi sunt primo essentia divina; deinde possibilia universa, quae in ipsa eminenter continentur.

Libera ea dicitur, cuius obiectum a Dei liberis decretis dependet. Ad hanc scientiam pertinent quaecumque in aliqua temporis differentia exsistentiam sortiuntur. Appellatur alio nomine: *praescientia absoluta*.

Media tandem ea, cuius obiectum intelligibilitatem et veritatem habet independenter quidem a liberis Dei decretis, sed dependenter a libertate creaturae. Huiusmodi est cognitio actuum libere ponendorum a creata voluntate, si ipsa exsisteret, et in his vel illis conditionibus collocaretur, quae sive immediate sive mediate mentem voluntatemque afficerent. Idcirco scientia haec vocatur quoque *praescientia conditionata*.

Haec propositio, v. gr., *Petrus in his adiunctis invitatus ad ludendum potest ad ludum accedere, et potest non accedere:* haec, inquam, ad scientiam necessariam pertinet.

Haec altera: *Petrus in his adiunctis ad ludendum non invitabitur, et non ludet;* ad scientiam liberam.

Haec denique: *Si Petrus in his adiunctis ad ludum invitaretur, luderet;* ad scientiam mediam.

186. Colliges facile, unam eamdemque actionem liberam, quae reipsa futura est, si spectetur ante Dei decretum, quo agentis

exsistentia et adiuncta statuuntur, ad scientiam mediam pertinere; si vero spectetur post Dei decretum, ad scientiam liberam revocari.

187. Vulgata illa altera divinae scientiae partitio in scientiam *simplicis intelligentiae, visionis*, et *mediam* cum hac, quam modo exposuimus, prorsus conspirat; nisi quod in hac altera secundarium tantummodo divinae scientiae obiectum respicitur. Scientia simplicis intelligentiae est possibilium cognitio; et scientia visionis notitia eorum, quae in tempore exsistentiam nanciscuntur. Ratio vero huiusmodi appellationum ex nostro cognoscendi modo desumpta est. Nam a nobis ea videri dicimus, quae habent esse reale a vidente distinctum; cetera vero esse pure intelligibilia.

* 188. Dividitur quoque divina scientia in *speculativam* et *practicam*. Ad quam divisionem intelligendam adverte, cognitionem dici speculativam vel practicam 1.° *ex parte obiecti;* est nempe speculativa cognitio, si obiectum non sit a cognoscente operabile; practica si secus. 2.° *ex parte modi sciendi* cognitio speculativa est, si consideret modum, quo se res habet; practica, si consideret modum, quo fieri potest. 3.° demum *ex parte finis* cognitio speculativa est, si ordinetur non ad operandum, sed solum ad cognoscendum quomodo res se habeat, aut fieri possit; practica vero, si ordinetur ad operandum.

* 189. Ex his intelliges,

1.° Deum habere de seipso scientiam speculativam tantum.

2.° De aliis rebus, quas ipse operari potest, habere scientiam practicam ex parte obiecti, speculativam simul et practicam ex parte modi.

3.° Spectato vero fine, scientiam Dei esse dicendam speculativam respectu eorum possibilium, quae ipse in temporum serie ad exsistentiam non traducit, practicam autem respectu eorum, quae ad exsistentiam traducit.

4.° Demum scientiam hanc, quam secundum finem practicam dicimus, esse scientiam simplicis intelligentiae, quae decretum omne divinae voluntatis rationis ordine antecedit, non vero scientiam visionis, quae decretum subsequitur.

* 190. Ex his pariter solvi potest quaestio illa: quo sensu scientia divina *caussa rerum* dicatur, et quaenam scientia appellationem istam sibi vindicet.

Notandum in primis non solam scientiam, sed scientiam voluntati coniunctam rerum esse adaequatam caussam, illam quidem ut dirigentem, hanc vero ut imperantem. Quemadmodum

ars, quamquam artificem aptum constituat ad opus recte efficiendum, non tamen ipsum facit agentem, nisi accedat voluntas, quae eumdem ad agendum determinet.

Hoc igitur sensu scientia Dei est rerum caussa, quod voluntatem in operando dirigit. Dirigit autem et *per modum artis*, et *per modum prudentiae*. Per modum quidem artis exhibendo tam rei producendae exemplar (O. 312), quam productionis modum. Per modum vero prudentiae (non sane ethicae, quae ad rectum finem operantis actiones dirigit, sed oeconomicae vel politicae, quae alienas disponit actiones), quatenus voluntatem et ad volendum movet, et in mediorum electione dirigit.

Quoniam vero divinus intellectus idem re est ac divina voluntas, et tam intellectus, quam voluntas unum sunt cum divina substantia, dici nequit, scientiam divinam esse rerum caussam tantummodo moralem, ut est ars humana (O. 312); sed ita a nobis concipitur, secundum quod cogitatione nostra intellectus a voluntate distinguitur.

* 191. Patet autem scientiam, quae rerum caussa dici hoc pacto meretur, non esse scientiam visionis, sed scientiam simplicis intelligentiae. Scientia enim visionis non dirigit voluntatem, sed eius decretum subsequitur, nec rei exemplar suggerit, sed rem iam factam contemplatur. Quum ergo dictum reperies: res, non quia sunt, ideo cognosci a Deo, sed ideo esse, quia ab eo cognoscuntur, id de scientia simplicis intelligentiae dictum existima; de visionis enim scientia oppositum dici debet, ut etiam in sequentibus explicabitur.

Nunc singillatim de scientia divina, secundum divisionem primo propositam (185).

ARTICULUS II.

De scientia necessaria

192. Propositio I. *Deus seipsum intelligit, et adaequate comprehendit.*

Seipsum intelligit. Nam 1.° intellectus operatio eo est perfectior, quo perfectius est intelligibile, quod apprehendit. Sed divini intellectus operationem perfectissimam esse oportet: intelligibile autem perfectissimum est ipse Deus. Ergo.

2.° Divina essentia est eminenter intelligibilis secundum se, quia actus purissimus; estque insuper non solum immediate at-

que intime praesens divino intellectui, sed est ipse divinus intellectus. Ergo.

193. Se adaequate comprehendit. Si enim divina essentia infinita est, divina quoque intelligentia infinita est; potest igitur infinitam essentiae intelligibilitatem totam comprehendere. Sed est insuper tota in actu; ergo infinitam essentiae intelligibilitatem totam actu comprehendit.

194. Propositio II. *Deus omnia possibilia cognoscit.*

Etenim 1.° Dei scientia infinita est. Ergo complecti cognitione debet quidquid est cognoscibile. Possibilia autem cognoscibilia sunt.

2.° Deus essentiam suam perfectissime cognoscit, ac sub omni respectu, videlicet non solum ut ipsa est in se, sed etiam ut est imitabilis extra se.

Atqui similitudines istae divinae essentiae sunt rerum omnium possibilium intelligibiles essentiae. Deus ergo rerum omnium possibilium essentias cognoscit. Sed essentias hasce omnes cognoscit perfectissime. Ergo cognoscit quaecumque accidere eis possunt: cognoscit videlicet omnia possibilia. Vide dicta in Ontologia (O. 83).

3.° Deus perfecte comprehendit potentiam suam ac virtutem infinitam. Ergo cognitione attingit ea omnia, ad quae se extendere haec virtus potest. Sed divina virtus ad omnia se possibilia extendit; nec modo ad essentias universales, sed etiam ad individua: non enim essentiae universales sed individua sunt potentiae termini.

195. Hinc deduces, 1.° Deum cognoscere *enunciabilia* omnia, videlicet quaecumque, sive de universalibus, sive de individuis enunciari possunt. Etenim adaequate cognoscit tam essentias rerum, quam individua possibilia. Scit insuper quaecumque sunt in intellectus humani potentia. Ergo et enunciabilia, quae ab ipso formari possunt. Non tamen haec novit per idearum compositionem aut divisionem (184, 3.°), sed simplici intelligentia.

2.° Cognoscere etiam *mala*. Nam et haec sunt inter ea, quae rebus accidere possunt. Cognoscit autem mala per hoc ipsum, quod bona mutabilia cognoscit. Malum enim est boni privatio.

ARTICULUS III.

De scientia libera

196. Propositio III. *Deus cognoscit omnia futura necessaria.* Nam haec omnia cognoscere debet, qui naturalium caussarum, quae ex necessitate agunt, virtutem adaequate comprehendit; earumque ad invicem relationes, concursus, occursus, commixtiones, positionesque futuras omnes distincte intelligit. Huiusmodi enim caussarum effectus ex caussarum natura et adiunctis sunt ad unum determinati.

Iamvero Deus naturalium caussarum virtutem adaequate cognoscit; nam ipse est, qui eas produxit, certisque viribus instruxit, legibusque subiecit. Series vero relationum omnium, quas inter se naturales caussae habiturae sunt, a primo illo ordine, quo sunt a Deo in rerum initio dispositae (C. 319.), necessario consequitur. Ergo.

Praeterea futura haec non modo ut sunt in caussis, Deus intelligit, sed videt etiam, ut sibi praesentia, secundum esse quod habent in seipsis; prouti modo dicemus de futuris liberis.

197. Notanda. 1.° Futura necessaria conditionata, eodem modo ac absoluta, in caussis a Deo cognoscantur necesse est.

2.° Non modo cognoscit Deus effectus, qui a caussis necessariis *per se* dimanant, sed eos quoque, qui dimanant *per accidens.* Hi enim effectus ex variarum caussarum concursu prodeunt (O. 264, 1°; 321).

198. Propositio IV. *Deo perspecta sunt omnia futura libera.*

1.° Divinare futura haec, aut coniectura probabili assequi, magna est in ente intelligente perfectio. Multo maior perfectio haberi debet certa eorum cognitio. Ergo Deus hac cognitione carere non potest.

2.° Si haec Deus a tota sua aeternitate non praenoscit, ea nosset solum decursu temporis, quum videlicet ex futuris praesentia fiunt. Hoc autem undequaque absurdum est. Nam

a) Si ita esset, cognitio divina constaret pluribus actibus, in eaque haberetur distinctio potentiae et actus.

b) Deus perpetuo mutaretur.

c) Novum semper accederet scientiae divinae perfectionis incrementum.

d) Demum non posset Deus liberos huiusmodi actus ad fines

suos infallibiliter praeordinare; adeoque vix superesset providentiae locus. Tollit igitur divinam providentiam, qui hanc Deo praescientiam negat.

3.° Propositiones, quibus futura haec enunciari possunt, suam habent veritatem, quemadmodum contradictoriae illis falsitatem. V. gr. ex his duabus propositionibus; *Caesar cras domo exibit. Caesar cras domo non exibit*, altera est determinate vera, altera determinate falsa (O. 373, seq.). Sed infinita intelligentia omnem debet veritatem habere perspectam. Ergo.

4.° Quid plura? Nisi quis affirmare velit, Deum ea quoque ignorare, quae sibi praesentia sunt, negare non poterit, futura haec illi explorata esse. Etenim proprie loquendo, nihil Deo futurum est, sed praesentia omnia. Aeternitas namque ipsius, in se indivisibilis, et omne tempus excedens, totum tempus ambit, atque omnibus et singulis temporis partibus tota coëxsistit (177, 183). Omnia igitur tempora aeterno intellectui praesentia sunt; proindeque quidquid in serie temporum contingit, respectu divini intellectus se habet ut praesens, ac tantummodo respectu alterius partis temporis rationem habet praeteriti, vel futuri. Sic in circulo singula peripheriae puncta (177, 3.°) successive disposita sunt, sed non veniunt successive in centri conspectum. Sic etiam « ille, qui vadit per viam, non videt illos, qui post » eum veniunt; sed ille, qui ab aliqua altitudine totam viam » intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam ». Ita S. Thomas (*a*). Ex quibus concludes, dicendum potius esse, Deum scire ac videre futura, quam praescire ac praevidere.

5.° Accedit his omnibus universarum gentium consensus. Omnes enim gentes liberarum actionum praescientiam, tamquam proprium Divinitatis attributum, agnoverunt. Hinc prophetiae Dei nomine propositae, et oraculorum consultationes, immo et divinatio, sive per necromantiam, sive per auguria, sive per sortilegia, et sexcentae illae inanes observantiae, a quibus de futuris, seu prosperitatibus, seu infortuniis, coniecturas capere vulgus assolet.

6.° Tandem ex historia constat, multos fuisse divinitus praenuntiatos eventus, qui ab actionibus liberis, iisque multiplicibus, omnino dependerent. Consule sacras litteras, et ecclesiasticam historiam. Ergo.

(*a*) *Sum. th.* p. 1. q. XIV, art. XIII. ad 3.

ARTICULUS IV.

De scientia conditionata

199. Propositio V. *Porrigit se quoque divina scientia ad quoscumque liberos actus, qui, quibusvis adiunctis positis, futuri essent.*

Nam 1.° necesse plane est, ut existimemus, esse Deo infallibiliter notum omne id, quod nosse bonum est, et ex se desiderabile, ipsique homini magnam perfectionem affert. Sed et bonum est, ex se desiderabile, magna insuper perfectio nosse id, quod libera voluntas, quavis data conditione, esset actura, etiamsi id numquam actura sit. Revera haec maxime nosse desideramus, quum deliberandum de re aliqua est; haec divinare facile posse prudentis laudem in primis conciliat; atque hac maxime sagacia distinguuntur superiores illae mentes, quae rerum humanarum cursibus dirigendis, potenterque flectendis, inter mortales subinde apparent.

2.° Divinae scientiae perfectio ac dignitas postulat, ut nulla possit Deo proponi quaestio, cuius ille certum et infallibile responsum ignoret. Sed si Deus hac scientia caret, innumerae quaestiones ipsi proponi possent, quibus infinitae Sapientiae vel nullo modo respondere, vel saltem non sine erroris periculo, liceret; quod quis dici ferat? V. gr. « Ait David : Domine Deus » Israel, audivit famam servus tuus, quod disponat Saul, ve- » nire in Ceilam, ut evertat urbem propter me. Si tradent me » viri Ceilae in manus eius? et si descendet Saul, sicut audivit » servus tuus? Domine Deus Israel, indica servo tuo » (a). Quid ad haec Deus O. M. respondere debuisset? *Nescio.* Vel: *Probabiliter ita erit.* Atqui respondit categorice: *Descendet. Tradent* (b). Erat tamen hoc futurum conditionatum; quia David inde fugit. Iam cui non occurrant animo sexcentae quaestiones huic similes?

3.° Si hac scientia Deus careret, liberas Adami v. gr. aut Caesaris electiones, quae reipsa futurae erant, tunc primo cognovisset, postquam eos condere decrevisset; nempe in signo creationis decretum subsequente (164). Tunc enim, et in hoc signo, quaecumque futura sunt, obiectum fiunt scientiae visionis. In signo autem decretum hoc antecedente, quid futurum esset,

(a) I. Reg. XXIII, 10, 11.
(b) Ibid. 11. 12.

Deus non cognoscebat; in hoc enim signo nihil est absolute futurum, sed solummodo conditionate. Cognitio igitur omnis, quam Deus habet de futuris hominum actionibus, foret experimentali similis, et a creatura dependens, non ut a termino cognitionis, qua in re nihil est Deo indignum, sed ut a principio cognitionem determinante; id quod in Deo maxime absurdum est.

4.° Ad haec: si Deo non est cum certitudine notum, quid liberum agens in datis adiunctis acturum sit, nisi post quam illud condere decrevit, divina decreta essent necessario temeraria, improvida, caeca, ludoque aleatorio similia; vel saltem fallibilibus et incertis coniecturis innixa; plane ut sunt hominum consilia. Haec autem omnia Deo indignissima sunt, perfectaeque providentiae rationem subvertunt. De ratione enim perfectae providentiae est, ut nihil fiat, aut permittatur, quod ad finem praestitutum praeordinatum non sit, cum certitudine de fine assequendo.

5.° Exinde et illud consequeretur incommodi, quod etiamsi Deus vellet ac maxime cuperet, ut liberum quoddam agens ad exsistentiam deveniret, quod hoc potius quam illud acturum foret; v. gr. ut esset dato tempore romanus imperator, qui, salva prorsus libertate, Christi fidem amplecteretur, eamque civitate donaret; etiamsi, inquam, hoc Deus maxime vellet, tamen id numquam infallibiliter intendere posset.

6.° Denium et hoc demonstrat hominum consensus. Ethnici enim de his maxime oracula consulebant; de his Hebraei a vero Deo eiusque prophetis responsa petebant; de his hodiedum Christiani sanctos viros expostulant. Pii vero homines hanc Deo inesse scientiam, in suis precibus constanter significant, dum Deum Ecclesiae vocibus precantur, *ut noxia cuncta submoveat, et omnia nobis profutura concedat* (*a*); dumque ex eo potissimum se in suis, vel suorum calamitatibus consolantur, quod sibi persuadeant, Deum ideo talia permisisse, quia secus in maiora mala incidissent, quae ipse noverat. *Raptus est ne malitia mutaret intellectum eius* (*b*). Ex quibus plane concludi potest, omnibus, qui Deum agnoscunt, ratam ac fixam persuasionem esse: Deum futura conditionata certissima scientia explorata habere.

(*a*) In collecta Dom. VII. post. Pent.
(*b*) Sap. IV, 11.

ARTICULUS V.

* *Quomodo Deus haec omnia cognoscat*

200. Quaestiones duas hoc titulo comprehendimus. Prima est, quodnam sit formale divinae cognitionis principium, id nempe, quod divinum intellectum actu cognoscentem facit. Altera est de medio, ut aiunt, cognitionis eiusdem. Utramque breviter expediemus, profundiorem de his investigationem theologis reservantes.

201. Quoad primam quaestionem, animadverte, agi hic non de principio efficiente intellectionis, quod est intellectus, sed de principio formali, quod veteres appellabant *speciem intelligibilem* (Ps. 361, 3.°). Hoc porro principium in humano intellectu est determinatio illa quam recipit intellectus, quum manifestato per sensus obiecto, notas intelligibiles ab ipso haurit, quibus eiusdem obiecti similitudo quaedam continetur. Hac autem similitudine intellectus formatus fit actu cognoscens obiectum, ipsumque concipit et exprimit: conceptus vero sic expressus, qui est et ipse obiecti similitudo, est id quod veteres intentionem rei intellectae, conceptum, verbumque mentis appellabant, recentiores autem ideam vocare solent (Ps. 372; 374, seq.). Patet igitur, quid sit formale cognitionis principium, et quomodo ab idea differat.

202. Propositio VI. *Formale divinae cognitionis principium nullum est aliud, quam divina essentia.*

Probatur clare a S. Th. in *Summa contra Gentiles* Lib. I, C. XLVI. Ex cuius argumentis, duo haec, quae facillima sunt, seligimus.

1.° « Species intelligibilis in intellectu praeter essentiam eius » exsistens, esse accidentale habet, ratione cuius scientia nostra » inter accidentia computatur. In Deo autem non potest esse ali» quod accidens, ut supra ostensum est. Igitur non est in intellectu » eius aliqua species, praeter ipsam divinam essentiam » (*a*).

2.° « Intelligere Dei est eius esse, ut supra ostensum est. Si » igitur intelligeret per aliquam speciem, quae non sit sua es» sentia, esset per aliquod aliud a sua essentia; quod est im» possibile. Non igitur intelligit per aliquam speciem, quae non » sit sua essentia. » (*b*).

(*a*) Arg. 3.
(*b*) Arg. 5.

203. Hinc 1.° sequitur, in divino intellectu esse non posse plures species intelligibiles ad res diversas intelligendas; sed divinam essentiam esse principium sufficiens, quo Deus omnia actu intelligat quaecumque intelligit.

2.° Quoniam Deus omnia intelligit, omnium quoque species intelligibilis divina essentia sit oportet.

3.° Ita tamen, ut eadem divina essentia sit solius Dei species propria, aliorum vero non propria. Species enim intelligibilis illius obiecti dicitur propria, cuius adaequatam similitudinem gerit, eorum vero, quae in hoc obiecto continentur, et per eius speciem intelliguntur, species non propria; quemadmodum species totius est totius propria, eiusque partium non propria. Iam divina essentia sibi soli adaequatur: caetera vero, quorum exemplaria intelligibilia in se continet, ab ipsa infinite deficiunt.

204. Per haec aditus patet ad quaestionem alteram de cognitionis divinae medio. Est porro cognitionis medium id omne, cuius cognitio ratio est, ut aliquid aliud cognoscatur. Manifestum est autem, quum de Deo loquimur, non ita hoc intelligi, ut unus cognitionis actus alteri viam sternat, quemadmodum nobis usuvenit, v. gr. in ratiocinio; sed ita ut tota quaestio versetur circa res cognitas, quo nempe ordine se excipiant obiecta, quae simplicissimo actu divinus intellectus cognoscit. Quomodo quaestio haec resolvenda sit, sequentibus assertionibus exponemus.

205. Assertio I. ***Deus primo et per se seipsum intelligit, ac seipsum solum.***

« Illa enim res solum est primo et per se ab intellectu » cognita, cuius specie intelligit . . . Sed id, quo Deus intel» ligit, nihil est aliud, quam sua essentia. Igitur intellectum ab » ipso primo et per se, nihil est aliud, quam ipsemet. » Ita S. Thomas (*a*).

Assertio II. ***Deus se et res alias a se cognoscit in seipso.***

Duobus modis res aliqua cognosci potest: in ipsa re, et in alia re. Res in ipsa re cognoscitur, quando per propriam eius speciem intelligitur (203, 3.°): in alia vero re, quum intelligitur per alterius rei speciem. Sed ex dictis, Deus omnia intelligit unica specie intelligibili, quae est eius essentia (203; 1.° 2°). Ergo omnia intelligit in seipso.

(*a*) *Contra gent.* Lib. I, C. XLVIII.

206. Revera res a se distinctas Deus intelligere potest, vel secundum quod sunt in potentia sua, vel secundum quod praeexsistunt in suis immediatis caussis, vel denum secundum esse, quod habent in se ipsis. Iam per se patet, res secundum quod sunt in potentia Dei, non posse a Deo intelligi, nisi quatenus et suam essentiam, unde illae esse intelligibile habent, et suam virtutem infinitam, a qua illae produci possunt, cognoscit (194, 2.° 3.°).

Pariter virtus cuiuslibet caussae creatae in eadem divina essentia habet exemplar: proindeque divina essentia, a Deo cognita, ratio est, cur Deus cognoscat res, secundum quod in suis immediatis caussis praeexsistunt.

Denique esse, quod res habent in se ipsis, et a divina essentia tamquam ab exemplari deducitur, et a divinae voluntatis decreto aliquo dependet. Igitur Deus ipse, prouti sibi cognitus, est sibi ratio res cognoscendi, etiam secundum esse, quod in seipsis habent.

207. Nota 1.° Non perinde esse res cognosci *secundum esse, quod habent in se ipsis,* ac cognosci *in seipsis.* Deus enim res cognoscit etiam secundum esse, quod in seipsis habent; non tamen hoc cognoscit in ipsis, ita ut ipsa sint Deo cognoscendi ratio, sed in seipso, ut ex modo dictis liquet.

Nota 2.° Quamvis obiectum nullum extra Deum sit ratio, qua Deus ad cognoscendum ipsum determinetur, potest tamen obiectum huiusmodi esse conditio, requisita ad hoc, ut divina cognitio ad ipsum terminetur, prout infra dicetur.

Nota 3.° intelligi ex dictis quomodo divina essentia dicatur a Deo cognosci, ut obiectum materiale simul et formale, cetera autem ut obiectum pure materiale. Hac nempe loquendi ratione hoc unum significatur: divinam essentiam esse id, *per quod,* seu ratione cuius cogniti, cetera a Deo cognoscuntur.

208. Nunc de modo et ordine, quo res a Deo distinctae cognitioni eius exhibentur.

Assertio III. Manifestum est ex dictis (190, 2.° O. 83) Deum *primo in essentia sua,* quia essentiam suam perfectissime comprehendit, *essentias omnes possibiles intelligere;* et quoniam has quoque essentias comprehensive intelligit, omnia possibilia individua in iis distincte cognoscere; quia demum individua haec omnia eadem perfectione cognoscit, in his ipsis individuis omnes eorum possibiles actus, modificationes, relationes habere perspectas.

Assertio IV. *Futura necessaria, ante creationis decretum, nota*

Deo sunt secundum esse, quod habent in suis possibilibus caussis, et in ipsius Dei potentia. Post decretum vero, scientia visionis, et caussas et effectus contuetur Deus, secundum esse, quod in seipsis habent. Haec quoque nullam praeferunt, post dicta hucusque, difficultatem (196).

209. Assertio V. *Futura libera non possunt a Deo praenosci, secundum quod in suis caussis praeexsistunt.*

Etenim actus omnis liberae voluntatis, non habet in ipsa voluntate esse certum et determinatum, sed indifferentiam ad exsistendum vel non exsistendum. Voluntatis enim virtus, quamvis omnia requisita ad volendum praesto illi sint, ipsaque sit ad operandum proxime disposita, non idcirco determinatur ad volendum, sed potest et velle, et non velle, atque adeo contrarium velle. Igitur quamvis ab eo, qui voluntatis adiuncta, propensiones, habitus intime novit, possit de futura eius electione cum maiori vel minori probabilitate, coniectura fieri; nullo tamen modo electio haec, certa atque infallibili scientia, ex sola caussae consideratione teneri potest. Dei autem scientia certa et infallibilis sit oportet. Non igitur hoc pacto futura libera praenoscit.

210. Assertio VI. *Haec igitur ante creationis decretum per scientiam mediam, tamquam futura conditionata, cognoscit* (199, 3°, 4°; 198, 3°); *post decretum autem intuetur scientia visionis secundum esse quod habent in seipsis* (198, 4°), videlicet ut actu eliciuntur a voluntate.

211. Assertio VII. *Futura conditionata cognosci infallibiliter non possunt, sive in voluntate considerata ut potentia, sive ex nexu aliquo obiectivo et necessario consecutionis conditionem inter et conditionatum.*

Prima pars ex modo dictis (209) immediate fluit. Voluntas enim, ut potentia est, sub quibusvis adiunctis indifferens manet ad opposita.

Pars altera non est minus manifesta. Si enim inter aliqua adiuncta, sive interna, sive externa, et voluntatis actum necessarius aliquis nexus intercederet, nulla esset amplius ad eligendum libertas.

212. Hinc colliges, in propositionibus conditionalibus, quibus conditionata futura enunciantur, v. gr. *Si Petrus obvium habebit inimicum, ultionem sumet de illo,* inter conditionem et conditionatum non haberi nexum physicum caussalitatis et dependentiae, sed nexum historicum successionis, aut coëxsistentiae; esto quod adiuncta, in conditione expressa, occasionis quoque, aut

caussae moralis, rationem habeant. Sed quaeres, quomodo hic nexus sufficiat ad propositionis conditionalis veritatem, cum haec propositio ex eo veritatem habeat, quod conditione posita conditionatum poni necesse sit (L. 171.). Respondeo: positionem hanc et necessitatem esse *logicam*. Nempe positionem conditionis affirmationem esse, et hanc necessitatem esse necessitatem affirmandi. Ad hoc autem, ut, affirmato uno, alterum affirmari necesse sit, non requiritur, ut etiam ex parte obiectorum, exsistentia unius cum exsistentia alterius necessario connectatur, sed satis est connexio externa quaecumque, sive absolute, sive in aliqua suppositione futura, quae vere inter unum et alterum habeatur.

213. Assertio VIII. *Dicendum est igitur futura conditionata a Deo cognosci, sine ullo medio ex parte obiecti, secundum esse ipsorum proprium quod haberent, si certa illa adiuncta ponerentur.*

Etenim, ut ex dictis patet, quodcumque excogitetur medium, si hoc libertatem sartam tectam servat, idoneum non est ad actus istos determinate infallibiliterque repraesentandos.

Quomodo autem hi possint in seipsis divino conspectui exhiberi, id aliquo modo intelligi potest, primo ex infinita vi divini intellectus; qui certe quidquid verum est penetrare potest; et infallibiliter iudicare, quid in quolibet enunciabili veri sit, aut falsi. Insuper, quemadmodum divina essentia, quia entium liberorum essentiam omnem divino intellectui cognoscendam perfecte exhibet, exhibet quoque illi cognoscenda individua omnia, quae essentias illas participare possunt; ita, quia individua haec ipsa divino intellectui perfecte repraesentantur, eorum quoque voluntas repraesententur illi necesse est, non modo ut potentia ad plura indifferens, sed etiam ut agens sub quibusvis adiunctis, ea prorsus ratione, qua sub adiunctis iisdem revera ageret.

214. Postremo nihil repugnare, quod obiectum numquam actu futurum, sit nihilominus divino conspectui actu praesens, intelligere dabitur exinde, quod divina aeternitas omnium temporum possibilium series suo ambitu comprehendit, et actu talis est, ac si iis omnibus coëxsisteret. Quemadmodum igitur divina potentia ita est actu, ac si omnia possibilia produceret, et divina substantia ita est actu, ac si omnibus possibilibus ad exsistentiam traductis, iis praesens inesset (170, 2°); ita quoque divinus intellectus ita est actu, ut quaecumque in variis possibilium successionum ordinibus futura essent, tamquam sibi praesentia complectatur.

215. Ex hucusque dictis de Dei scientia consequitur, *Deum ipsum esse veritatem, primamque ac summam veritatem.*

Est 1.° veritas secundum quod veritas de intellectu dicitur. Nam in intellectu eius omnia cognoscente ut sunt, est purissima veritas: ipsa autem eius cognitio perfectionem suam proprie non habet, sed ipsa est omnis sua perfectio. (108, ad 1.m). Ergo cognitio divina, non tam vera, quam veritas est. Sed Deus est suus intellectus ac sua cognitio (139, 2°). Ergo est veritas.

Est 2.° veritas, secundum quod res verae dicuntur. Res enim sunt absolute ac per se verae, quatenus earum essentia propriam sui rationem, quae in mente divina est, imitatur (O. 118). Dei autem essentia, potius quam vera, veritas est; itemque Deus est sua essentia. Ergo Deus est veritas.

Est 3.° summa ac prima veritas. Nam omnis veritas est conformitas intellectus et rei. Conformitas vero est similitudo: summa autem similitudo est unitas non modo logica (O, 216), sed realis: nulli enim rei aliquid est magis simile quam sibi ipsi. Sed divina essentia et divinus intellectus realiter unum sunt. Ergo Deus est summa veritas.

Prima quoque veritas: quia intellectus divinus mensura est omnis veritatis, sive rerum, sive intellectus, cum et rerum et intellectuum sit caussa (190).

ARTICULUS VI.

Difficultates

216. Ad solvendas difficultates, quae contra liberarum actionum praescientiam opponuntur, duo haec semper prae oculis habenda sunt: 1.° aeternitatem Dei nulla successione distingui, sed omnibus temporum differentiis indivisam simul coëxsistere (177); 2.° scientiam omnem suum obiectum supponere, non caussare; atque hinc obiectum, quod cognoscitur, natura prius esse cognitione, quae illud attingit. Ex quibus sequitur, ut supra notatum est (198, 4.°), Dei praescientiam praesenti visioni recte comparari.

Hinc, quemadmodum cognitio liberi actus, quam homo quivis adquirit eo tempore, quo alter operatur, liberam operantis electionem nec tollit, nec impedit, sed supponit factam; ita quoque divina cognitio. *Num quae praesentia cernis, aliquam eis necessitatem tuus addit intuitus?* Ita praeclare Boetius (*a*). Et S. Au-

(*a*) *De Cons.* Lib. V. Pros. 6.

gustinus: « Sicut tu memoria tua non cogis facta esse, quae » praeterierunt, sic Deus praescientia sua non cogit facienda, quae » futura sunt » (*a*).

Non itaque humana voluntas hoc quod agit, in tempore agit, quia Deus in aeternitate praevidit ita acturam, sed ideo Deus hoc praevidit, quia humana voluntas hoc agit.

217. Opp. I. Quod Deus praevidit, necessario futurum est. Sed quod necessario futurum est, liberum non est.

Resp. *Dist. mai.* necessitate consequente, seu suppositionis, *conc.*; necessitate antecedente et absoluta, *neg.*

Et *contradist. min.*

Est porro necessitas *antecedens* illa, vi cuius res fit; eaque tunc locum habet, quum rei caussa est ad unum determinata. Necessitas vero *consequens* illa est, quam facit res, nimirum quae sequitur ex rei suppositione: posita enim re, non potest non esse posita (L. 405). Necessitas porro antecedens consistere cum libertate non potest: at consequens nullo modo eam tollit; nam si voluntas, libere se ad aliquid determinans, non potest eodem tempore se ad oppositum determinare, non idcirco libertate caruit ad utrumlibet eligendum.

Iam Dei praevisio nullam aliam infert necessitatem, quam consequentem; eamdem videlicet quam infert actualis voluntatis electio; ideo enim Deus actionem liberam videt, quia ita se determinat voluntas, ut modo diximus.

218. Opp. II. Tamen, stante Dei praevisione, homo non potest se aliter determinare; secus Dei praescientia fallibilis esset.

Resp. *Dist. ant.* potentia consequente, *conc.*; antecedente *neg.* *Dist. rat. add. eodem modo*: si homo posset aliter se determinare potentia consequente, *conc.*; secus, *neg.*

Supposita Dei praevisione, hoc ipso supponis, hominem ita se determinare, et non aliter. Si autem homo aliter se determinasset, aliter Deus praevidisset.

219. Opp. III. Scientia Dei omnes actus liberos praecedit. Ergo hi actus ab ipsa dependent necessitate antecedente.

Resp. *Dist. ant.* tempore, *conc.*; natura *subd.*, secundum suam entitatem, *conc.*; secundum suam terminationem ad illos, *neg.* (164).

Deus vidit quid tu facturus esses, quum tu relatus ad seriem temporum eras adhuc futurus, aeternitati vero praesens. Cur autem vidit? Quia tu revera te ad agendum determinabas. Scien-

(*a*) *De lib. arb.* Lib. III. C. IV.

tia igitur Dei hanc determinationem supponit, non quidem tempore, sed natura praeeuntem; praeeuntem, dico, non ipsi actui divino, qui est unum cum Dei essentia, sed terminationi eiusdem actus, quae contingens est, et ab eventu contingente pendere potest. Finge novum planetam creari intra radiorum solarium sphaeram. Certe radiatio solis radiique illuminantes exsistentiam planetae et tempore et natura antecederent; ipsa tamen illuminatio, seu terminatio radiorum illuminantium ad planetam exsistentia planetae foret natura posterior. Applica.

Haec porro, quae de visionis scientia dicta sunt, scientiae conditionatorum facile applicabis: nam et ipsa obiecto suo natura posterior est, modo praedicto. Supponit enim hypotheticam voluntatis electionem (213).

220. Opp. IV. Ex dictis consequeretur,

1.° Dei scientiam dependere a creaturae voluntate;

2.° eamque contingentem esse.

Resp. ad 1.m *Dist.* tamquam a principio determinante ad cognoscendum, *neg.;* tamquam a termino seu conditione necessaria terminationis, *conc.*

Lux determinata est ex se ad omnia obiecta sibi praesentia illuminanda, neque hanc virtutem ullo modo ab obiectis accipit; quod autem hoc potius obiectum, quam aliud illuminetur, hoc sane ab ipsa illuminatione non pendet. Simili modo Essentia divina, ut supra explicavimus (201, seq.), est ex se determinata ad cognoscendum quidquid verum est; unde omnia in seipso Deus cognoscit (205, seq.): quod autem hoc potius, quam illud sit verum, hoc utique, quantum ad humanas actiones pertinet, non a Dei scientia, sed ab hominis voluntate dependet. Ex hoc autem sequitur, divinam scientiam ab hominis voluntate eiusque electione pendere, tamquam a conditione ponente terminum, quem ipsa attingat, dum attingit omnia. Sed hoc divini intellectus independentiae nihil profecto detrahit.

Resp. ad 2.m *Dist.* in se, *neg.;* in termino, *conc.*

221. Opp. V. contra scientiam conditionatorum: conditionata haec futura neque in seipsis infallibiliter cognosci possunt.

Etenim quod conditionate futurum est, numquam habebit esse determinatum: hoc enim habere nequit, nisi ab electione voluntatis: sed haec electio numquam actu futura est, ut supponitur. Ergo futura haec habent solummodo esse indeterminatum in caussa; proinde cognosci nequeunt.

Resp. *Dist. ant.* Non possunt cognosci in seipsis; i. e. non

possunt esse principium determinans cognitionem per propriam sui speciem, *conc.* (207 ; 203, 3.°) ; non possunt esse terminus cognitionis infallibilis aliunde determinatae, *subd.*, cognitionis temporaneae et finitae, *conc.;* aeternae et infinitae, *neg.* (214).

Ad prob. *Dist. ant.* Numquam habebit esse absolutum, *conc.;* esse hypotheticum, *neg.*

Ad argumentum. *Dist. mai.* ab electione sive absoluta sive hypothetica, *conc.;* ab electione solum absoluta, *neg.* Et *contradist. min.*

Hinc *neg. utrumque consequens.*

CAPUT IV.

DE DIVINA VOLUNTATE

ARTICULUS I.

Cuiusmodi sit Dei voluntas

222. Voluntas entis intelligentis propria est tendentia eius in bonum, secundum quod intellectu apprehenditur(Ps,303). Esse autem in Deo voluntatem, non est cur demonstremus, cum voluntas et pura perfectio sit, et intelligentiam natura sua consequatur. Est quoque indubium Dei voluntatem non potentiam esse, sed actum; neque actum essentiae superadditum, sed ipsam eius essentiam (155).

223. Divinae voluntatis obiectum princeps et necessarium est divina ipsa essentia, quae summum bonum est; secundarium res finitae. Se autem vult Deus ut finem, bonitate sua, ineffabili delectatione fruendo; cetera quae vult, propter se vult, ut media ad finem, quatenus per illa divina bonitas manifestari potest. Uno tamen actu et se vult, et alia quaecumque vult. Quare dici nequit, Deum *unum velle propter aliud*, aut *quia vult aliud;* hoc enim significaretur, unum divinae voluntatis actum esse caussam alterius, aut unum eumdemque actum suipsius caussam esse: dici proinde solum debet, velle Deum, *unum esse propter aliud.* Nimirum nulla caussa divinae voluntatis assignari potest ex parte actus; sed tantummodo ex parte rerum, quas vult, unum est alteri caussa, ut Deus illud velit.

224. Facile quisque intelligit, nullas affectuum passiones in Deo reperiri posse. Passiones enim huiusmodi sunt actus appe-

titus sensitivi, quatenus corpoream aliquam immutationem sibi adnexam habent (Ps. 306); cum igitur nulla immutatio talis in Deo esse possit, sequitur, omnem affectivam passionem, ratione sui generis, Deo repugnare.

Quaedam autem passiones, non solum quatenus passiones sunt, sed etiam in sua parte formali non possunt in Deo esse, sive ratione obiecti, a quo speciem sortiuntur, sive ratione modi, quo in obiectum tendunt. Idipsum dicendum de actibus voluntatis rationalis, qui cum passionibus appetitus sensitivi, et obiectum et nomen commune habent.

Ratione igitur obiecti abest a Deo *tristitia*, cuius obiectum est malum inhaerens; et *timor*, qui malum possibile respicit; pariterque *invidia*, quae species tristitiae est, et *ira*, quae tristitiam supponit.

Ratione vero modi, quo in obiectum tendunt, nec *desiderium* nec *spes* in eo esse possunt; quia ad bonum tendunt, non obtentum, sed obtinendum adhuc.

225. Hae igitur affectiones, et quaecumque aliae imperfectionem aliquam implicitam sibi continent, etiam quatenus sunt in appetitu rationali, non possunt divinae voluntati formaliter convenire; et metaphorice solum ipsi tribuuntur, vel *propter similitudinem effectuum*, quemadmodum quia irati hominis proprium est punire, impassibilem Dei voluntatem, qua sontes punire vult, iram Dei dicimus; vel *propter similitudinem affectionis praesuppositae*, quae proprie in Deo sit; quo pacto dicitur Deus tristari, quatenus aliqua fiunt, iis quae amat contraria; amor enim eius, cuius oppositum contingit, tristitiam in nobis praecedit, ab eaque praesupponitur.

226. Affectiones voluntatis, quae secundum suam speciem nullam continent imperfectionem, *proprie* in Deo sunt, non metaphorice; non tamen quatenus sunt passiones, sed ut appetitus rationalis actus. Huiusmodi sunt 1.° *amor*, quo Deus et bonum suum vult propensione infinita ac necessaria, et bonum omnium quaecumque sunt, libera electione: 2.° *gaudium* et *delectatio*, qua et in bono, quod habet, et in bono, quod facit, ineffabiliter conquiescit.

227. Notandum porro 1.° Dei amorem non eodem modo se habere erga res, ac se habet amor noster. « Quia enim, ita S. Thomas, voluntas nostra non est caussa bonitatis rerum, sed ab ea movetur, sicut ab obiecto; amor noster, quo bonum alicui volumus, non est caussa bonitatis ipsius, sed e converso bo-

» nitas eius, vel vera, vel aestimata provocat amorem, quo ei » volumus et bonum conservari, quod habet, et addi, quod non » habet, et ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens et » creans bonitatem in rebus » (*a*).

2.° Hunc Dei amorem ad res finitas a libera, ut innuimus, electione procedere, qua de re accuratius est agendum.

ARTICULUS II.

De voluntatis divinae libertate

228. Voluntatis intellectivae attributum est, in actibus maxime elicitis, physica libertas. Quae libertas duplex est; videlicet a *coactione*, et a *necessitate.* Libertas vero a necessitate, alia est, quam dicunt *contradictionis*, alia *specificationis*, alia *contrarietatis*. Vide quae diximus in Psychologia (Ps. 513, seq.).

229. Dei voluntatem ab omni coactione liberam esse, demonstrari non debet, cum sit omnino manifestum: hoc loco sermo nobis est solum de libertate indifferentiae. Qua in re est in primis attendendum, quomodo, et quibus in rebus, haec libertas Deo tribuatur. Igitur

1.° Deus non libere, sed necessario seipsum amat tamquam finem. Libere vult ea solum, quae propter seipsum vult, nempe res finitas (223).

2.° Divina voluntas circa res finitas libertate gaudet *contradictionis*, et *specificationis*, non vero libertate *contrarietatis*, quatenus haec indifferentiam dicit ad bonum ac malum morale eligendum. Nulla enim inordinatio in divina voluntate esse potest.

3.° Nulla est in divina libertate implicita deliberatio, quatenus iudicii suspensionem, et voluntatis cunctationem importat. Haec enim deliberatio ex defectu cognitionis consequitur.

4.° Cum in Deo nulla sit ignorantia, nulla mutatio, ab electione semel facta recedere numquam potest (162, ad 2.m). Quare semel tantum suam Deus libertatem exercuit, et hoc unico actu omnia constituit, quae in serie temporum voluit, fecit, permisit.

5.° Libertatis essentia in eo est, quod voluntas ad obiectum, in quod tendit, sit indifferens. Porro in creaturis voluntas est potentia, quae ad obiecta diversa per actus tendit diversos. Ex quo sequitur, creaturae libertatem indifferentiam quamdam esse

(*a*) Cf. S. Thomae *Summ. th.* p. 1, q. XX, art. II.

potentiae ad actum. Divina vero voluntas non est potentia, sed actus: eius igitur libertas, non in indifferentia potentiae ad actum sita est, sed in indifferentia actus ad obiectum.

230. Propositio. *Divina voluntas circa bona finita indifferentiae libertate gaudet.*

Etenim 1.° libertatis conceptus per se defectum nullum includit; esto, quod in ente finito quibusdam sit admixta defectibus, qui a subiecti limitatione oriuntur. Per se igitur est perfectio simplex. Ergo in Ente perfectissimo formaliter sit oportet (88, 1.°).

2.° Voluntas omnis finem solummodo ultimum necessario appetit, quemadmodum voluntas nostra beatitatem; de ceteris bonis ea solum necessario appetit, quae videt ad finem esse necessaria; ea vero, sine quibus finis obtineri potest, quamquam appetere possit, non tamen necessario appetit.

Iamvero nullum finitum bonum eiusmodi est, ut sine illo esse nequeat divina bonitas, propter quam Deus vult, quaecumque vult; nihil enim est ipsi necessarium, sive ut sit, sive ad eius perfectionem, sive ad perfectam eius felicitatem. Est enim divina bonitas per se infinita, et in omnibus sibi sufficiens.

Ergo divina voluntas nullum bonum finitum necessario appetit. Ergo, si quod eorum vult, hoc libere vult.

3.° Ex hoc aliud argumentum. Si Deus circa haec bona liber non esset, supponere deberemus vel errorem naturalem in eius intellectu, ex quo iudicaret aliquod bonum, non sibi necessarium, ut necessarium, vel inordinationem naturalem in eius voluntate, ex qua bonum non necessarium amore necessario prosequeretur. Sed utrumque in ente perfectissimo plane absurdum est. Ergo.

4.° Demum si divina voluntas libertate caret, ad unum determinata sit oportet. Igitur vel est determinata ad volenda omnia possibilia, vel ad volendum nihil, vel ad aliquid tantum.

Sed 1.ª hypothesis repugnat; primo quia omnia possibilia exsistere non possunt (O. 69, 3.°); deinde vero quia, si quando exsisterent omnia possibilia, infinita potentia esset exhausta.

2.ª est contra factum, et supremae potentiae conceptum destruit.

3.ª pariter admitti nequit. Etenim quaenam foret ratio eius voluntatem determinans ad haec, et non alia volenda? Non se ipsa libere determinat: non dimanat haec necessaria determinatio a voluntatis natura, quae ad omnia ferri potest, quaecumque boni rationem habent; non a potentia eius, quae infi-

nita est. Ergo ratio ista determinans esse solum posset aliquid Deo extrinsecum, a quo Ens necessarium et absolutum dependeret; quod manifeste absurdum est.

ARTICULUS III.

Difficultates

231. Gravissima hoc loco occurrit difficultas, quae a Dei necessitate et immutabilitate desumitur.

Nam 1.° actus liber is est, qui potuit esse et non esse: est ergo contingens. Sed omnia, quae in Deo sunt, necessaria sunt; nihil in ipso contingens esse potest. Ergo actus liber in Deo esse non potest.

2.° Libertas in hoc est, quod voluntas indifferenter se habeat ad utrumlibet. Sed quod indifferenter se habet ad utrumlibet, in potentia est quoad utrumque. Ergo si Deus libertatem habet, in potentia est; adeoque mutabilis est; quia quum actu vult, de potentia in actum transit.

3.° Deus eodem actu vult se et alia; nam in ipso non sunt plures actus. Sed actus, quo se vult, necessarius est. Ergo et actus, quo alia vult, necessarius dicendus est.

4.° Neque dici potest, actus liberos, quibus Deus aliquid extra se esse vult, esse denominationes solum extrinsecas, uti sunt rerum productio et ceterae eius ad creaturas relationes. Nam, ut supra diximus, amor, quo vult res esse, in eo est proprie (226); est ergo in eo amor actus vitalis; ac praeterea rerum productio, et cetera huic similia sunt aliquid Deo extrinsecum, quatenus sunt effectus ab ipso procedentes: caussa autem effectuum istorum est ipsum *velle*. Hoc igitur velle intrinsecum Deo sit oportet.

232. Hic nodus solvitur, seu potius praeciditur, in primis ignorantiam nostram fatendo. Non possumus haec inter se facile componere, quia cuiusmodi sit in se Dei libertas et immutabilitas, non possumus assequi, sed solummodo per analogias et ratiocinationes quasdam divinamus quid illas esse oporteat. Solvi tamen potest per distinctionem alibi traditam (156) inter divini actus entitatem, et multiplicem respectum, quem ad diversos terminos habere potest.

233. Actus divinus, videlicet divinae libertatis exercitium ac nutus eligentis voluntatis, in sua quidem entitate necessarius

omnino est, ac sine ulla potentialitate, ut qui cum essentia divina est plane identicus; secundum respectum vero, quem dicit ad res finitas, indifferens est ad respectum quemcumque; ita ut idem in se sit, sive uno modo sive altero ad ipsas tendat ac terminetur. Quare libertatis exercitium, et directio, ut ita dicam, atque inflexio divinae voluntatis ad alteram oppositarum terminationum, potius quam ad alteram, nullam divinae essentiae intrinsecam mutationem, aut additionem affert; idemque est divinus actus, si ad volendum ex. gr. mundum determinetur, ac esset, si ad non volendum determinaretur. Nimirum, ut Deus mundum velit nihil aliud requiritur Deo intrinsecum, nisi ut Deus sit id quod est: ut mundum non velit, nihil aliud pariter requiritur, nisi ut Deus sit id quod est. Diversa in utroque casu terminatio diversam tantummodo rationis relationem gignit.

234. Ut simili aliquo utar, stella fixa, prouti Astronomi docent, uno eodemque radio indifferenter attingere tellurem potest, in quocumque suae orbitae puncto tellus inveniatur; quia nempe immensa stellae distantia a telluris orbita facit, ut radii directio ab una vel altera terminatione sit independens; atque in se eadem manens, tam unam, quam alteram habere possit. Simili modo divina voluntas perfectissime est in actu, independenter a quacumque habitudine ac tendentia ad creaturas; sed propter suam eminentiam, cuiuscumque habitudinis huiusmodi capax est, quin nova aliqua determinatione indigeat.

Ita etiam qui, una eademque voce, pluribus quaestionibus, sive affirmando, sive negando, respondere posset, quemadmodum in B. Francisco Xaverio factum fuisse memoriae proditum est, hic profecto quum uni quaestioni responderet affirmando, eum poneret actum, quo alteri quoque quaestioni negando respondere posset, si ea proponeretur. Pari ratione, quum Deus creare vult, ita est in actu, ac esset, si creare non vellet.

235. Ex his colliges, quid sit ad obiecta (231) respondendum.

Ad 1.m *Dist.* 1.m *ant.* Actus liber is est, qui potuit esse et non esse; in ea videlicet voluntate quae potentia est, *conc.*; in ea voluntate, quae est actus, *subd.*; is est qui potuit esse et non esse, quoad suam terminationem, *conc.*, quoad suam entitatem, *neg.*

Contradist. 1.m *cons.* Hic ergo actus est contingens, quoad suam terminationem, *conc.*; quoad suam entitatem, *subd.*; si sit actus a potentia distinctus, *conc.*; secus, *neg.*

Dist. quoque *ant.* 2.m Omnia, quae sunt in Deo, necessaria sunt entitate, *conc.*; terminatione, *neg.* Et *neg. ultimum cons.*

Ad 2.m *Dist. mai.* Libertas in hoc est, quod voluntas indifferenter se habeat ad utrumlibet; nempe vel quoad positionem actus, vel quoad actus terminationem, *conc.;* solummodo circa actus positionem, *neg.*

Contradist. min. Quod indifferenter se habet ad utrumlibet, in potentia est quoad utrumque, si indifferenter se habeat quoad positionem actus, *conc.;* si tantum circa actus terminationem, *neg.* Et *neg.* cetera.

Ad 3.m *Dist. mai.* Deus eodem actu vult se et alia, terminatione tamen multiplici et diversa, *conc.;* secus, *neg.; Conc. min.* Et *dist. cons.* entitate, *conc.;* terminatione, *neg.*

Ad 4.m *Conc. totum.* Libertas enim divina non in mera extrinseca relatione sita est, sed in indifferentia intrinseca et essentiali divini actus ad quascumque terminationes, quum de obiectis finitis agitur.

CAPUT V.

DE ATTRIBUTIS MORALIBUS

ARTICULUS I.

Quaenam sint attributa moralia

236. Virtutes morales, quae appetitivam partem in nobis perficiunt, remotis imperfectionibus omnibus, in Deo reperiantur necesse est. Hasce perfectiones attributa moralia vocamus.

De quibus advertendum 1.° eas non esse in Deo ad modum habitus, ut virtutes nostrae sunt. Habitus enim accidens quoddam est, quod potentiam aliquam perficit. In Deo autem nec accidens ullum esse potest, nec ulla potentia. Sunt igitur in Deo virtutes morales ipsa divina essentia.

2.° Hinc sequitur virtutes easdem, non contingenter, aut morali solum necessitate, a Deo possideri, sed necessitate prorsus absoluta, ita ut oppositum metaphysice repugnet.

237. Sedulo notandum, quaenam virtutes morales Deo formaliter tribuendae sint. Quae enim sunt circa affectivas passiones, in sensitiva parte sedem habent, eamque perficiunt, ac subdunt rationis regulae; uti sunt *fortitudo, mansuetudo,* aliaeque his similes. Atque hae quidem virtutes proprie ac formaliter in Deo esse nequeunt, in quo nec passiones sunt, nec appetitus sensi-

tivus. Immo quaedam ex his neque metaphorice attribui divinae naturae possunt; quia nullum ad hoc reperire licet in ipsa, aut in eius effectibus, fundamentum (225). Huiusmodi sunt eae virtutes, quae corporeorum bonorum appetitus moderantur; videlicet *temperantia*, virtutesque, quae illi subduntur. Itaque illae solum virtutes de Deo per metaphoram dicuntur, quae versantur circa appetitiones spiritualium bonorum, ut sunt honor, vindicta, aliaeque huiusmodi; et hoc pacto Deus dicitur v. gr. *fortis, magnanimus, mansuetus;* nempe propter effectuum similitudinem (225).

238. Quae vero virtutes in voluntate sunt, sicut in subiecto, et non circa passiones, sed circa actiones versantur, hae sunt in Deo formaliter, remotis tamen imperfectionibus, quas in homine habent ex conditione subiecti. Huiusmodi sunt, quae attributa moralia vocantur.

Notanda tamen duo, 1.° excipiendas esse virtutes illas, quae pertinent ad eos, qui alicui subiiciuntur, ut est v. gr. *obedientia.* 2.° earum quoque virtutum, quae divinae perfectioni non repugnant, quosdam esse actus, qui ob suam imperfectionem Deo non conveniunt. Tales sunt v. gr. actus *commutativae iustitiae.*

239. Praecipua moralia attributa sunt *sanctitas, benignitas,* quae et *bonitas* dicitur, et *iustitia.*

Sanctitas est perfectissima ac necessaria divinae voluntatis rectitudo, quae sita est in consensione cum lege aeterna ordinis.

Benignitas est naturalis propensio ad communicandum se inferioribus, pro cuiusque captu.

Ad hanc revocantur *patientia,* quae vindictam iniuriarum cohibet; *clementia,* quae sontibus et culpae et poenae malum condonat; *misericordia,* quae alienam depellit miseriam.

Ex sanctitate ac benignitate propemodum fluit iustitia, videlicet constans voluntas tribuendi unicuique, quae illi debentur pro meritis, iuxta divinam ordinationem ac promissionem.

Nos de benignitate solummodo aliquid subiiciemus.

ARTICULUS II.

De bonitate Dei

240. Deus tripliciter dicitur bonus: 1.° ratione perfectionis, quam eius natura possidet: nam quod perfectum est, bonum est: 2.° ratione sanctitatis, quo potissimum modo entia intelligentia

vocare solemus bona: 3.° ratione voluntatis ad suam bonitatem communicandam propensissimae; quam voluntatem bonitatem relativam dicimus, seu etiam benignitatem, ut modo dictum est. De prima atque altera bonitatis ratione non est cur plura hoc loco dicamus: de tertia supersunt dicenda quaedam.

241. Propositio I. *Summa est divinae voluntatis propensio ad bonum, quod habet, aliis communicandum.*

Etenim bonitas rationem finis habet (O. 124, 132). Finis autem est id, quod voluntatem ad agendum movet. Omnis porro actio esse aliquod producit, et agentis bonitatem communicat (O. 265.). Ergo bonitas natura sua movet ad boni communicationem. Iam tanto magis ad agendum finis movere potest, quanto magis ipse finis amatur. Sed Deus bonitatem suam infinite amat. Ergo infinitam habet propensionem ad agendum huius finis amore, i. e. ad suam bonitatem communicandam.

242. Internae huius propensionis indicium est et effectus externa eius *beneficentia,* seu actualis divinae bonitatis communicatio. Quis porro non miretur, quis non obstupescat, si paullum consideret, quantum se et quam miris modis, bonitas haec in rerum universitate manifestet, dum perfectionem, pulcritudinem, utilitates, voluptates, felicitatem et hominis et sensibilium omnium creaturarum, tanto consilio intendit, tanta sedulitate procurat, tanta magnificentia ac liberalitate promovet.

243. Haec tamen diligenter notanda sunt.

1.° Propensio haec divinae voluntatis, de qua loquimur, non ita intelligi debet, ut Deus necessario feratur ad suam actu communicandam bonitatem, sed quatenus in sua ipsa perfectione finem habet tantae dignitatis et excellentiae, quo adduci possit ad semper ac sine fine maiorem beneficentiam exercendam, si velit. Etenim, ut supra demonstratum est (230, 2°.), Dei voluntas, non necessario, sed libere benefica est. Quia licet necessario amet finem, propter quem alia vult, ea tamen quae propter hunc finem vult, non sunt illi necessaria; quia sine his omnibus divina bonitas est in se perfectissima.

2.° Quamquam bonitas relativa Dei infinita sit, et finis, propter quem ad hanc bonitatem exercendam libere descendit, ab ipso infinite ametur, beneficentia tamen externa, quam propter hunc finem exercet, infinita esse numquam potest. Repugnat enim, totam Dei bonitatem extra Deum communicari, tum quia divina natura non est multiplicabilis, tum quia effectus infinitae perfectionis contradictionem includit (139). Igitur divinae bonitatis communicatio necessario finita sit oportet.

ARTICULUS III.

Quomodo divina voluntas se circa malum habeat

244. Quaestio illa semper philosophorum aeque ac vulgi pulsavit animos: quomodo divina bonitas cum malis, quae in mundo conspicimus et experimur, componi possit. Hanc quaestionem, quoniam hoc loco eius propria sedes est, quantum dabitur, expedire aggredimur.

Principio animadvertendum est, Deum, respectu bonorum et malorum huiusmodi, dupliciter esse considerandum: 1.° ut est *prima caussa physica*, quae omnia quae sunt creat atque conservat, ad eorumque actiones concurrit: 2.° ut *caussa agens per intellectum*, et in his, quae facit, media intendens ad finem.

Quaestio praesens non primo modo Deum spectat, sed altero. Si primo modo spectetur, certum est ex dictis (O. 143, 144), mali physici caussam esse Deum solummodo per accidens: mali vero moralis nullo modo esse caussam, prouti latius in proximo libro explicabitur. Nunc igitur hoc nobis inquirendum proponitur, utrum et quomodo Dei summe boni voluntas, intellectus ductum sequens, mala velle possit. Cumque malum latissime acceptum in *metaphysicum, physicum*, et *morale* dividatur (O. 137), de singulis distincte agendum.

245. Propositio II. *Deus velle potest malum metaphysicum; immo debet illud velle, si quid vult extra se.*

Nam limitatio, qua malum huiusmodi improprie dictum constituitur, necessario inest, et essentialis est iis omnibus, quae Deus velle extra se potest. Non potest enim extra se velle, nisi res finitas (243, 2.°). Ergo si quid Deus extra se vult, in hoc ipso malum metaphysicum velit necesse est.

Igitur si divinae bonitati repugnaret, malum velle metaphysicum, repugnaret iam Deum extra se aliquid velle; repugnaret nimirum bonitati summae id, quod illi maxime conveniens est, esse beneficam.

246. Propositio III. *Deus non potest physicum malum per se intendere.*

Si enim physicum malum ita intenderet, in malo creaturae conquiesceret ac delectaretur, ipsamque creaturam odio haberet; ea enim odio habemus, quibus malum volumus, et in quorum malo delectamur. Sed fieri plane nequit, ut Deus rem

ullam odio habeat. Omnis enim caussa suos effectus naturaliter diligit, ut aliquid sui; multo magis prima caussa. Ac praeterea omnia quae sunt, ideo sunt, quia Deus vult illorum esse; ac volendo illud creat in sui similitudinem. Esse autem, et similitudinem divinae bonitatis participare, uniuscuiusque rei bonum est. Ergo omnibus quae sunt, Deus vult bonum; omnia proinde amat (227), ac nihil odit.

247. Nihilominus dicere solemus, quaedam a Deo odio haberi: quod quidem non proprie, sed per similitudinem quamdam intelligendum est. « Dicitur Deus, ita S. Thomas, aliqua » odire similitudinarie, et hoc dupliciter. Uno quidem modo ex » hoc, quod Deus amando res, volens eorum bonum esse, vult » contrarium bono (scilicet malum) non esse: unde malorum » odium habere dicitur; nam quae non esse volumus, dicimur » odio habere: Haec autem non sunt effectus, ut res subsisten- » tes, quorum proprium est odium vel amor. Alius autem mo- » dus est ex hoc, quod Deus vult aliquod maius bonum, quod » esse non potest sine privatione minoris boni; et sic dicitur » odire, cum magis hoc sit amare: sic enim in quantum vult » bonum iustitiae, vel ordinis universi (quod esse non potest » sine punitione, vel corruptione aliquorum), dicetur illa odire, » quorum punitionem vult, vel corruptionem. » (a).

248. Propositio IV. *Deus malum physicum intendere potest, tamquam medium, ratione alicuius boni.*

Nam quum malum aliquod hoc pacto vult, revera bonum vult, quod per malum obtinetur. Divinae autem bonitati nullatenus repugnat, bona velle physicis malis mediantibus.

In primis enim si hoc divinae repugnaret bonitati, maxima quaedam bona Deus velle numquam posset. Ut enim omittam bona illa plurima, quae ex rerum inanimarum destructione proveniunt, interdictum prorsus Deo esset quaedam velle bona, quae rationali creaturae prae primis conveniunt, eamque maxime exornant: ut sunt v. gr. nobilissimae illae fortitudinis partes, patientia maximorum malorum, et impavida aggressio; constantia insuper ac perseverantia in difficilibus exsequendis; virilis in periculis animi securitas; fiducia in Deum; abstinentia, quatenus necessariis libenter caret; iustitia vindicativa; et quae non homines modo, sed et Deum adeo commendat, misericordia. Brevi heroica omnis virtus impossibilis evaderet, quae in ar-

(a) *Contra gent.* Lib. I, c. 96.

duis tantummodo enascitur, ac physicis alitur et fovetur malis: immo industriae pleraeque atque artes gigni numquam potuissent; hae enim, ut sapienter poetae dixerunt, non aliis oriuntur parentibus, quam paupertate ac necessitate. Quis autem dixerit, divinae bonitati repugnare, ut haec bona aliquando velit?

249. Sed certe multa alia bona, quae per physica quaedam mala obtinentur, v. g. mundi ordinem et humanae societatis stabilitatem, Deus et velle et obtinere posset sine ullius mali admixtione. Sed ex hoc non licet inferre, Deum ratione suae bonitatis ad hoc teneri. Nam vel melius est, bona illa obtineri per physica mala, vel melius est obtineri sine illis. Quaestionem hanc non dirimam; nec ea fortasse dirimi facile posset: at sufficit nunc illam proposuisse. Nam si primum melius est, quis dicat, Deum ratione suae bonitatis id, quod est melius, velle non posse? Si vero alterum est melius aestimandum, neque hoc dici potest, Deum ratione bonitatis, ad id quod est melius, teneri.

Primo quidem, quia per hoc libertas ei nulla esset.

Secundo vero, quia consequeretur, Deum nihil velle posse. Qui enim tenetur ad melius, quia melius est, is semper ad melius tenetur; ac propterea consistere non potest, nisi in optimo; nihilque aliud velle potest, nisi quod prorsus sit optimum. At in rebus finitis optimum impossibile est; nulla enim est res finita, qua aliqua alia melior excogitari nequeat.

Patet ergo, Deum ratione suae bonitatis non teneri ad hoc, ut bonum velit sine ullo physico malo. Potest igitur malum physicum, ut medium ad finem bonum, intendere.

250. Propositio V. *Nequit Deus malum morale intendere, nec ut finem, nec ut medium, potest tamen illud permittere.*

Praenotandum est, voluntarium dici *intentivum*, quum voluntas aliquid appetit, vel ut finem, vel ut medium ad finem. Dici vero *permissivum*, quum voluntas aliquid non impedit, quod impedire quidem posset, impedire tamen non teneatur. Ad hoc igitur, ut aliquid vere permitti dicatur, ac tantummodo permitti, tria haec requiruntur.

1.° Ut permittenti displiceat, aut saltem ut sit illi indifferens, non vero intentum ullo modo.

2.° Ut ex iis, quae quis intendit, non sequatur necessario; aut saltem ut non cognoscatur secuturum.

3.° Si ex iis, quae quis intendit, hoc sequitur per accidens, et ita secuturum cognoscitur, ut non teneatur aliunde idipsum impedire.

251. Probatur 1.ª propositionis pars.

Si Deus vel ut finem, vel ut medium, morale malum intenderet, approbaret illud, atque esset saltem mediate vera eius caussa. Haec autem duo cum essentiali Dei rectitudine et sanctitate absolute pugnant. Ergo.

Probatur 2.ª pars.

Qui morale malum tantummodo permittit, hoc quidem non impedit, sed nullo modo approbat, aut intendit, immo reprobat ac damnat; nullatenus insuper ipsum impedire tenetur. Iam si Deus hoc pacto, atque his conditionibus, morale malum non impediat, nihil est in hoc absonum, nihil Deo indignum. Potest igitur Deus malum morale permittere.

252. Immo decet. Decet enim supremum rerum gubernatorem, ut humanas quidem voluntates ad bonum faciendum malumque vitandum instruat, excitet, suisque iuvet auxiliis; postea vero eas, quemadmodum res ceteras, suis agi motibus sinat, etiamsi ad malum quandoque deflectant. Et hoc 1.° ut sit omnibus manifestum, auxilia quidem collata sufficientia fuisse, bona vero opera non esse coacta: 2.° ut homo sit sui sollicitus, intentusque semper ne sibi desit, neve media a Deo collata negligat: quod si Deus nullum umquam permitteret peccatum, homo iam, omnibus illi commissis, sollicitudinem omnem deponeret, ac praemium virtuti promissum, quasi sibi debitum, tranquille expectaret.

ARTICULUS IV.

Quomodo mala, quae in mundo sunt, cum divina bonitate componantur

253. Propositio IV. *Mala, quae in mundo sunt, cum divina bonitate non pugnant.*

I.° *Non pugnat malum metaphysicum.* Liquet ex dictis (245).

II.° *Non mala physica.* Nam, ut malorum huiusmodi exsistentiam explices, necesse profecto non est, ut supponas, ab auctore rerum atque gubernatore mala haec per se ut finem intendi; sufficit enim si dicas, ea intendi tamquam media ad fines bonos assequendos, et ad mundi ordinem conservandum; id quod divinae bonitati non opponitur (248).

Quod autem ita plane sentiendum sit, in primis a priori manifestum est (246). Tum etiam ex eo, quod physica mala a

caussis proveniunt bonis, bonosque producentibus effectus, et ad universi ordinem conspirantibus. Postremo mala omnia physica maxima bona revera afferunt, sive in physico ordine, sive in morali; quod et inductione probari non difficulter potest, uti iam indicavimus (248), et ubi agemus de divina providentia demonstrabitur.

254. III.° *Non malum morale.*

Nam, quamquam Deus non possit illud intendere, sive ut medium, sive ut finem, potest tamen permittere (250, 251). Atqui mala haec Deus simpliciter permittit.

Etenim 1.° ea nullo modo intendit, immo positive detestatur ac damnat: suamque hanc reprobationem manifestat multipliciter.

a) lege naturali, quam hominum cordibus inscripsit; qua malum absolute vetat, virtutem imperat; quae virtutem nobis amabilem et honorabilem facit, vitium exosum ac turpe.

b) conscientiae uniuscuiusque stimulis, ac morsibus amarissimis, qui peccatum consequuntur; pace et gaudio animi, quae honestas actiones comitantur.

c) praemiis et poenis, quibus tum in hac vita, tum in futura legem naturalem communivit.

d) singularibus iustitiae suae ac manifestis indiciis, quum et scelestos homines, et populos praevaricantes non raro horribiliter simul ac mirabiliter in exemplum plectit.

255. 2.° Malum non sequitur necessario ex iis, quae Dei voluntas intendit. Intendit enim hoc unum, ut ens intelligens ac liberum conderet, et ad perfectam felicitatem destinatum, quam tamen bene agendo et honestatis legem sancte servando, sibi promereri deberet, mediis utens a Deo sufficientissime acceptis. Ex his autem omnibus peccatum necessario non sequitur. Quod si necessario consequeretur, iam peccatum non esset.

256. 3.° Deus non tenetur aliunde mala haec impedire.

a) Non *ex iustitia.* Nam creaturae nihil debet, nisi quod ipse promiserit; et hoc sibi debet, non illi.

b) Non *ex sanctitate.* Nam peccatum, quod permittit, prorsus ab ipso reprobatur.

c) Non *ex omnipotentia.* Etenim non tenetur Deus facere quaecumque potest.

d) Non *ex benignitate.* Secus ex benignitate sua teneretur Deus, ut vel nullum ens intelligens ac liberum crearet, vel hoc ita conderet ac regeret, ut, quamquam posset, numquam tamen

a rectitudine deflecteret. Sed primum divinae bonitatis communicationem maximam impossibilem faceret: alterum supponit, Deum ex bonitate sua teneri ad melius, adeoque ad optimum; id quod absurdum est (249). Ergo.

e) Non *ex sapientia.* Sapientia enim postulat, ut nihil Deus velit, aut permittat, quod ad finem sibi praestitutum ordinari non possit. Atqui mala moralia ad finem, quem Deus intendit, ordinari possunt, et reipsa ordinantur. Hic enim finis est extrinseca eius gloria. Iam vero Deus malum morale permittens patientiam suam et longanimitatem mirabiliter prodit; praeclaros virtutum fructus ab hominibus elicit; et unum aut alterum infallibiliter assequitur, ut vel in parcendo patris misericordiam atque clementiam, vel in puniendo supremi iudicis iustitiam manifestet.

Patet ergo, mala moralia a Deo solummodo permitti, eaque permitti sapienter.

257. Ex his omnibus colliges, quid respondendum sit quaerenti: cur Deus mala, praesertim moralia, permittat, cum illa impedire posset. Responsio haec est: mala haec omnia cum divina bonitate aut cum ceteris eius attributis non pugnant. Est igitur liber Deus ad hoc, ut malis physicis tamquam mediis utatur; utque mala moralia permittat, aut secus. Propterea si illis utitur, aut haec permittit, hoc sane facit in eum finem, qui infinita sapientia ac bonitate dignus sit, et cum creationis fine congruat.

258. Quoad mala tamen moralia notandum sedulo

1.° Aliud esse finem, propter quem Deus vult mala huiusmodi permittere, aliud bonum quod ex malo permisso elicitur (257,*e*). Bonum hoc nequit esse finis permissionis, quasi vero ex huius boni desiderio Deus peccatum non impediat: hoc enim pacto peccatum esset a Deo intentum, ut medium: est igitur solum conditio *sine qua non* permissionis peccati, ut sapienter Lessius animadvertit (*a*).

2.° Haec proinde bona, quae Deus mirabiliter facit de malis, non vult ipse *voluntate antecedente,* quaeque unice a Deo dependeat, sed solum *voluntate consequente,* quae ex nobis occasionem accipit.

3.° Quaenam vero sit caussa finalis permissionis peccati, id enimvero non est a nobis temere investigandum, praesertim in

(*a*) *De perfectionibus moribusque divinis* Lib. XI, c. VI.

particularibus. Huc enim vere facit illud: *Quis cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius eius fuit?* (*b*) Est certe aliquis permissionis finis, quia Deus sapiens est; et est finis iste bonus, quia Deus bonus est. Hoc sufficit. Ceterum et nos fines huiusmodi aliquos assignare possumus, ut vidimus in praecedente articulo (252).

ARTICULUS V.

Difficultates

259. Opp. I. 1.° Nulla potest assignari ratio, cur Deus, essentialiter bonus, tam multa mala esse sinat.

2.° Sunt immo multa mala, quae ad nullum bonum finem dirigi possunt; v. gr. dolores brutorum et infantium.

3.° Sed etiamsi possent omnia ad bonum finem ordinari, certa tamen sententia est: non esse facienda mala, ut eveniant bona.

260. Resp. ad 1.m *Transeat.* Quid inde concludas? An rationem huiusmodi nullam esse posse? Nobis scire sat est, malorum omnium, sive physica illa sint, sive moralia, exsistentiam cum divina bonitate non repugnare (257; 258, 3°).

Ad 2.m *Neg.* Nam certe diriguntur ad bonum universi: quod a priori certum est (253; 256, *e*). Nominatim vero animantium dolores ad bonum individuale physicum ordinantur: dolor enim monet animantem, et de organorum laesione, et de naturae necessitatibus, vehementerque stimulat ad remedia adhibenda, ad cibum, potum, quietem quaerendam, ad cavendos excessus, et ad opem aliorum implorandam; tum etiam vigiles facit et cautos ad praevertenda pericula, eaque praecavenda, quae nocumentum afferre possent.

Ad 3.m *Conc.* assertum, si intelligatur de malo morali; nempe malum morale intendi nequit antecedenti voluntate, ut medium ad finem quemcumque; qui enim sic ageret, illud approbaret; id quod numquam licet. Ast ex hoc non consequitur, non esse umquam facienda bona, ex quibus mala moralia per accidens contingunt: nec mala moralia non esse permittenda, quando quis ea permittere potest, malis permissis utendo ad bonum voluntate consequente.

Si vero sermo sit de malo physico, *dist.* assertum: non sunt

(*b*) Rom. XI, 34.

facienda haec mala ut eveniant bona, si mala haec pariant bonum verum entis, vel bonum nobilius, *neg.*; secus *tr.* Quis negaverit, v. gr. posse membrum unum amputari, ut vita servetur; aut esse faciendam vitae iacturam, ut aeterna felicitas non amittatur; aut poena plectendos sontes, ut iustitiae ordo restituatur?

261. Opp. II. 1.° Deus poterat quemcumque finem, quem sibi proposuisset, assequi, quin ullis ad hoc malis physicis uteretur. Ergo si bonus est, non debuit per tot ac tanta mala ad fines suos pervenire.

2.° Certe si omne malum impediret, esset multo magis bonus. Si ergo non impedit, non est infinite bonus.

3.° Non intelligitur, cur ens summe bonum suas creaturas aequaliter non amet; sed alias aliis imperfectiores constituat, quasi personarum acceptor.

262. Resp. ad 1.m *Tr. ant.*, et *Neg. cons. et conseq.* Recole superius exposita (248, seq. 253).

Ad 2.m *Dist. ant.* i. e. quoad externam manifestationem bonitatis suae, quae potest esse maior vel minor, et certe finita esse debet, *tr.*; quoad intrinsecam bonitatem, *neg.* (243, 2.°; 249). *Eodem modo dist. cons.*

Ad 3.m *Neg.* Personarum acceptor ille est, qui uni prae altero tribuit, quod utrique aeque debet. Nihil autem Deus creaturis debet, quae per se nihil sunt. Ex mera igitur liberalitate donat illis, quaecumqne donat; huic plus, alteri minus, pro libera et sapienti sua electione.

263. Opp. III. 1.° Deus voluit peccati incitamenta; quae sunt animi humani cupiditates:

2.° voluit peccati caussam; quae est arbitrii libertas. Ergo voluit peccatum.

264. Resp. ad 1.m *Dist.*: cupiditates sunt incitamenta peccati, quae semper ac necessario ad peccatum pertrahant, et nullo modo virtuti famulentur, *neg.*; incitamenta, quae nec semper nec necessario ad peccatum pertrahunt, quaeque virtuti maxime famulantur, *conc.*

Humanae cupiditates *physice* quidem bonae sunt, ut quae tendunt ad bona, quae generatim animanti conveniunt; *moraliter* vero sunt indifferentes in se, fiuntque solummodo bonae vel malae, quatenus ad obiectum honestum, aut vetitum a libera voluntate convertuntur. Quod vero rationem praeveniant, et ad propria obiecta inclinent, sive honesta illa sint, sive vetita, hoc per se malum non est, sed, si purus naturae ordo spectetur,

est solummodo *naturae defectus*; ex quo id solum deduci potest, naturam humanam perfectissimam non esse. Incitamenta demum, quibus illae ad peccatum urgent, non necessario ad peccatum pertrahunt, et semper superari possunt cum Dei auxilio; ex divina autem ordinatione eo spectant, ut virilis virtutis exercendae, ac nobilissimorum certaminum occasionem nobis praebeant.

Ad 2.^{m} *Dist.* Caussa peccati est libertas; nempe voluntas abutens libertate, *conc.;* voluntas, ut pollens libertate, *neg.*

Libertas est utique *conditio, sine qua non* (O. 262), tum ad pravas, tum ad honestas actiones; sed non est ex se aut istarum aut illarum caussa; quippe quae nec cum istis nec cum illis necessario connectitur. Voluntas ipsa est, quae se boni ac mali moralis caussam facit: boni quidem, quum dominio, quod in suos actus habet, *recte* utitur, legique aeternae quae eius regula est, se conformat; mali vero, quum hoc dominio *abutitur,* et a lege aeterna deficit.

Per se igitur libertas est moraliter indifferens; nec possibilitas abusus malam illam facit: secus enim res omnes malae essent, quia omnibus abuti homo potest. Physice autem bona est; quia perfectio magna est. Ergo Deus libertatem volendo, bonum voluit, et hoc amore boni; permittendo nihilominus malum, quod per accidens ex ea consequitur.

265. Opp. IV. Qui effectum praevidet, et caussam ponit, effectum velle censetur. Sed Deus hominis peccatum praevidit, et tamen exsistentiam homini donat. Ergo.

Sic pater, qui filio ensem porrigeret, quo ipsum se interfecturum praevidisset, complex eius necis censeretur.

266. Resp. Ad 1.^{m} *Dist. mai.* Si effectus ex caussa necessario sequatur, *conc.;* si sequatur per accidens, *subd.;* si teneatur effectum impedire, *conc.;* si non teneatur, *neg.* (250); et iuxta haec *contradist. min.*

Nego autem *paritatem* in simili quod subiicitur. Etenim

1.° Pater naturali officio, quod divina lex ipsi imponit, quaecumque filii mala impedire potest, impedire tenetur. Deus autem non tenetur impedire mala omnia, quae potest, uti demonstravimus.

2.° Pater est provisor particularis; cura enim illi demandata est de filio, non de bono universali. Debet igitur avertere a filio mala omnia, quae potest. Deus autem provisor est universalis; adeoque potest mala quaedam permittere, quia potest illa ad universale bonum ordinare.

3.º Deus mala permittendo, adhuc finem suum obtinet (232; 236, *c*): non ita homo, cuius in hac vita finis est, ut officia sua quantum potest expleat.

267. Inst. I. Deus, cum sanctissimus sit, peccatum omnino impedire deberet. Nam

1.º Sanctitas infinita odio infinito peccatum prosequatur necesse est.

2.º Nullum est bonum, quod peccati malum compensare queat.

268. Resp. *Neg. ant.*

Ad 1.^m^ *Dist.* Odio interne infinito, *conc.;* externe infinito, *neg.* Nam ut cetera attributa divina, ita quoque Dei sanctitas infinite manifestari nequit.

Ad 2.^m^ *Dist.* Respectu creaturae, *conc.;* in consiliis divinae sapientiae, *neg.* (232; 238, 3.º).

269. Inst. II. 1.º Saltem ex amore et bonitate sua, tenetur pater omnia facere quae potest, ut filium a malo retrahat. Multo magis Deus ex sua bonitate ad idipsum teneri dicendus est.

2.º Praesertim cum crudelitatis quoddam genus videatur, permittere malum, in cuius poenam peccantem atrociter punire intendit.

270. Resp. ad 1.^m^ *Tr. ant.* Revera enim pater, quamquam omnia filii mala, quae impedire potest, impedire teneatur; non tamen omnia, quae ad haec mala impedienda facere potest, facere debet; sed solum ea, quae rei natura, et adiuncta, et prudentiae leges postulant, secundum id quod communiter contingit.

Sed hoc omisso, *nego paritatem.* Nam etsi bonitas entis finiti et dependentis ab eo exigeret, ut faceret omnia, quae potest; Dei tamen bonitas non potest idipsum exigere, hoc ipso quod infinita est, et nihil cuipiam debet.

Ad 2.^m^ *Dist.* Crudele est in hunc finem permitti mala, ut puniantur peccantes, *conc.;* permitti ad alios fines mala, quamvis puniendi sint peccantes, *nego* (238, 2.º).

CAPUT VI.

DE POTENTIA DEI

ARTICULUS I.

Quid sit in Deo potentia

271. Potentiae nomine non potest hoc loco intelligi, ut manifestum est, possibilitas (O. 179), aut potentia quaecumque passiva (O. 180); sed solummodo immediatum principium agendi in aliud. Quod sane in Deo non est ab actu distinctum, neque accidens essentiae adiectum, sed ipsa Dei essentia; ut ex dictis constat.

*** 272.** Ad intelligendam clarius divinae potentiae rationem, animadvertendum est 1.° in agente intellectuali finito, haec tria principia ad operationem concurrere: intellectum, voluntatem, potentiam. Intellectus enim caussa est ut *dirigens*, voluntas ut *imperans* (Ps. 317), potentia ut *exsequiens* opus. Illa sunt mediata principia, haec principium immediatum. Idcirco nos in Deo haec tria distinguimus, quae tamen in eo secundum rem unum sunt. Divina nempe essentia, et intellectus est, et voluntas, et vis omnium effectrix.

2.° Actio divinae potentiae non est proprie transiens, sed immanens (O. 259).

Etenim actio Dei omnis ipsa est divina substantia. Nam « omnis » substantia, ita S. Thomas, est propter suam operationem. Si » igitur operatio Dei sit aliquid aliud, quam divina substantia, » erit finis eius aliquid aliud ab ipso; et sic Deus non erit sua » bonitas, cum bonum cuiuslibet sit finis eius » (*a*).

Igitur actio divina in ipso agente est et perfectio eius; videlicet actio immanens.

3.° Hinc recte dicimus, Deum intelligendo et volendo res extra se producere, atque omnia operari quae operatur (*b*). Actiones enim immanentes hae ipsae sunt, cognitio atque appetitus.

4.° Quoniam tamen per actionem divinam aliquid a Deo distinctum producitur, eadem divina actio transeunti aequivalet

(*a*) *Contra gent.* Lib. I, c. XLV.
(*b*) Ipse dixit et facta sunt, Ipse mandavit et creata sunt. Ps. CXLVIII.

actioni, et secundum quamdam similitudinem transiens vocari potest.

5.° Ex his omnibus colliges, divinam potentiam, quamquam vere ac proprie sit principium effectuum, qui per ipsam producuntur; non esse tamen actionis divinae, qua res producuntur, principium; cum divina actio sit ipsa divina substantia.

6.° Intelliges item, cur ea quae Deus potentia sua facit, ab iis quae facere potest, distingui debeant. Quia nempe divina potentia, licet tota sit actu, indifferens tamen est ad terminos diversos, eodem plane modo ac de voluntate dictum est (233).

ARTICULUS II.

De potentiae divinae amplitudine

273. Propositio I. *Divina potentia est omnino infinita.*

Probatur ex infinita Dei perfectione. Nam

1.° Si potentia divina finita esset, imperfecta esset, aliaque potentia ipsa maior cogitari posset. Nihil autem potest in Deo esse imperfectum, nihil quo maius cogitari possit. Ergo.

2.° Talis potentia est, qualis essentia. Potentia enim vel est ipsa essentia, quae sit ex se immediatum operandi principium, vel naturalis proprietas ab essentia necessario dimanans: in Deo autem est ipsa essentia. Sed essentia Dei plane infinita est. Ergo et potentia.

274. Propositio II. *Deus est omnipotens.*

Omnipotentiae nomine intelligimus divinae potentiae amplitudinem infinitam, respectu habito obiecti; ita ut se extendat ad omnia, quae entis rationem habent, videlicet ad omnia, quae sunt intrinsece possibilia (O. 62).

Probatur 1.° ex praecedenti propositione. Nam si potentia divina ad aliquid, quod possibile est, se extendere non posset, ipsa iam divina potentia limitibus contineretur, essetque vel ex hoc solo imperfecta.

2.° Omnis activa potentia fundatur in aliqua actuali perfectione, quam habet agens, quamque agendo effectui communicat (O. 263). Ex quo sequitur, obiectum proprium activae cuiuslibet potentiae esse id omne, quod ex participatione illius perfectionis potest esse simile agenti: quemadmodum v. gr. obiectum proprium potentiae illuminandi aut calefaciendi est id omne, quod potest sive lucem, sive calorem recipere.

Iam essentia divina, in qua Dei potentia fundatur non huius aut illius generis rerum tantummodo, sed possibilium prorsus omnium perfectionem in se praecontinet, cum sit infinitum ac perfectissimum esse.

Ergo omnia prorsus possibilia sunt intra divinae potentiae obiectum.

275. Vidimus iam in Ontologia (O. 76, 2.°; 80), non posse Dei potentia fieri, quae intrinsece impossibilia sunt; quia haec rationem entis non habent, ac sunt merum nihil: propterea divinae omnipotentiae non derogari quidpiam, eo quod v. gr. Deus mentiri non possit, aut fatigari, aut efficere ut aliquid non sit dum est, vel ut non fuerit quod fuit, et similia absurda.

Est porro animadvertendum 1.° quaedam Deum nec velle nec facere posse *absolute,* quia absolute repugnant; quaedam autem solum *ex suppositione,* supposita nempe eius praescientia ac voluntate de opposito; repugnat enim Deum aliqua facere, quae non praesciverit, aut voluntatem eius mutari.

2.° Id quod dici solet, alia posse a Deo fieri *potentia absoluta,* alia *potentia ordinaria,* ita esse intelligendum. Quidquid potentiae secundum se tribuitur, attenta solum non repugnantia intrinseca obiecti, ac praecisione facta a quocumque Dei decreto, hoc potentia absoluta fieri posse dicitur; id vero omne, quod potentiae tribuitur, secundum quod certum voluntatis decretum exsequitur, fieri dicitur potentia ordinaria.

LIBER QUARTUS

CAPUT I.

DE CREATIONE

ARTICULUS I.

Deum esse rerum creatorem

276. Nunc de externis Dei operibus singillatim: ac primo de creatione, seu de *effectione rerum ex nihilo.* Creationem porro necessario admittendam esse, alibi probavimus (C. 259). Nunc videndum utrum creandi vis soli Deo conveniat, an secus.

277. Propositio I. *Solus Deus creandi virtutem possidet.*

In primis manifestum est, virtutem creandi ab Ente infinitae perfectionis infinitaeque virtutis abesse non posse. Immo rerum exsistentia explicari nequit, nisi saltem aliquid a Deo creatum ponamus. Etenim si ipse solus est Ens a se, sane cetera omnia contingentia sunt, atque ab alio exsistentiam acceperunt. Cumque in hoc non possit in infinitum procedi, necesse est ut aliquid a Deo immediate effectum esse existimemus. Hoc autem non ex praeiacente materia effecit, quia est primum quod factum est; non e seipso eduxit, quia hoc repugnat: hoc ergo ex nihilo effecit. Si igitur aliquid est praeter Deum, Deus creator est.

278. Quod autem ipse solus creandi virtute potiatur, ita conficitur iuxta S. Thomae doctrinam, quo melius hac in re nemo disseruit.

1.° Quo magis materia operis est ad opus improportionata, eo maior requiritur virtus in agente, ut materiae inhabilitati suppleat. Si ergo materia operis est ad opus infinite improportionata, virtus infinita requiritur, ut improportio illa vincatur.

Tunc autem materia operis est infinite improportionata ad opus, quum nulla ad opus exsequendum materia praeexsistit. Ergo ut a nihilo aliquid fiat, infinita virtus requiritur.

Solus autem Deus virtutem infinitam habet. Ergo.

2.° Alio modo. Inter purum possibile, quod reipsa nihil est, et exsistentiam infinita interiacet distantia: est enim distantia maxima, quae excogitari possit inter duos terminos, ex quorum altero ad alterum transitus fiat.

Iam omnis activa virtus, cum in eo posita sit, ut potentiam aliquam essendi ad actum reducat, eo se prodit maiorem, quo remotior est ab actu potentia, quam in actum reducit. Quum igitur distantia a potentia essendi ad actum essendi infinita est, virtus infinita, seu virtus ipsa divina requiritur, ut eiusmodi potentiam in actum reducat. Sed distantia inter puram possibilitatem, quae est pura essendi potentia, et exsistentiam, infinita est distantia. Ergo divina ipsa virtus requiritur ad hoc, ut quod pure possibile est, ad exsistentiam transferatur (*a*).

3.° Effectus cum suis caussis proportionem habeant necesse est. Hinc particulares effectus particularibus caussis, et qui magis universales sunt ac priores, universalibus ac prioribus caussis adscribendi sunt. Ac propterea effectus maxime universalis, et omnium primus, caussae maxime universali, omniumque primae tribuendus est.

Sed effectus maxime universalis, omniumque primus, est esse simpliciter, seu exsistentiae status. Nam et omnibus convenit, quae sunt, et ab omnibus aliis rerum propriis rationibus ac perfectionibus supponitur.

Ergo ens simpliciter, videlicet ens qua tale, ens secundum ipsam rationem entis, est effectus proprius primae caussae et universalissimae, quae Deus est. Aliarum vero caussarum particularium effectus proprius non est ens simpliciter, sed ens aliquod particulare.

Atqui esse simpliciter hoc ipsum est, quod per creationem caussatur; seu, aliis verbis, ratio entis est propria ratio obiecti creationis. Inter creationem enim ac ceteros effectionis modos hoc interest discriminis, quod per creationem primo et per se producitur ens, in quantum est ens; quia res quae in statu solum erat ideali, et exsistentiae bono nullatenus fruebatur, per creandi actum incipit eo frui: per alios vero effectionis modos ex ente praesupposito fit tantum hoc ens aut illud; ac propterea non fit ens simpliciter.

Ergo creatio effectum suum caussat sub ea ratione, quae est propria ratio effectuum primae et maxime universalis caussae, nempe Dei; est ergo actio Dei propria. Eius enim est actio, cuius est effectus. Potentia autem ad eum solum pertinet, ad quem, ut propria, pertinet actio. Potentia itaque creandi ad Deum solummodo pertinet (*b*).

(*a*) Cf. *Contra gent.* Lib. I, C. XLIII § 9. et *Summ. th.* I. p. q. XLV, art. V ad 2. et 3.

(*b*) *Summ. th.* I. p. q. XLV, et *Contra gent.* Lib. II. C. XXI, § 3.

ARTICULUS II.

Error Manichaeorum refellitur

279. Vetustissimum Dualismi errorem, quem apud Persas praesertim viguisse compertum est, in aerae christianae initiis Gnostici, ac sequiori aevo Manichaei, novis absurditatibus cumularunt. Persarum enim philosophorum opinione, unum erat supremum aeternumque principium, a quo duo secundaria atque inferiora principia creata fuere, Ormusd atque Arimanes, illud bonorum, hoc malorum omnium principium. Gnostici vero et Manichaei duo fuisse contendebant suprema rerum principia, utrumque aeternum et independens, quorum alterum esset summum bonum, idemque lucis, spirituum ac bonorum universorum origo; alterum summum malum, principiumque tenebrarum, materiae, malorum omnium. Sic malorum originem explicare se posse putabant.

De primitiva dualismi forma nihil in praesenti dicendum superest: sufficiunt enim quae modo diximus de creatione (277, seq.) et quae paullo superius disputata sunt de divina voluntate (244, seq.). Contra Manichaeorum commenta aliquid addemus.

280. Propositio II. *Manichaeorum hypothesis intrinsece absurda est, et ad finem, ad quem assumitur, prorsus inutilis.*

Primo dixi, esse absurdam in se.

Nam 1.° supponit, esse res quasdam per se malas. Haec autem suppositio ex crassa quadam rerum physicarum ignorantia procedit, et omnino inepta est. V. dicta in Ontologia (O. 129, 140).

2.° Multo magis repugnat, esse principium aliquod summe malum. Nam cum malum sit boni, seu realitatis, privatio, summum malum foret summa realitatis privatio, nempe merum nihil. Quomodo autem merum nihil esse ens queat, et rerum principium? (O. 140, 141).

Et haec sufficiant in re manifesta.

281. Secundo dixi, esse inutilem ad finem.

Est enim haec hypothesis invecta ad malorum bonorumque commixtionem, quae in mundo viget, explicandam. Atqui 1.° malorum origo optime explicatur, quin ad haec opinionum monstra confugiamus: mala enim, quae in mundo sunt, cum infiniti Numinis bonitate nullatenus pugnant, ut in superiore libro demonstratum est (253, seq.).

2.° Praeterea duo haec principia sibi invicem inimica sunt, et ad bonum vel malum essentialiter determinantur. Peto iam, utrum viribus polleant aequalibus, an vero inaequalibus. Si inaequalibus, iam vis maior minorem vim superaret, et vel eam impediret, ne quidpiam efficeret; vel quidquid ab ea fieret, prorsus destrueret, ipsaque solum in mundo dominaretur. Hoc igitur admisso, vel solummodo bonum, vel solummodo malum in mundo esset.

Si vero aequalibus viribus pollent, altera vis alteram perpetuo eliderct; ac proinde nec bonum nec malum superesset ullum.

Ergo hypothesis Manichaeorum boni ac mali permixtionem nullatenus explicat; immo vero illam facit inexplicabilem.

282. Neque dicas cum Baylio, pessimae caussae sero nimis patrocinatore, evitari omnia haec incommoda, si fingas bina principia foedere inter se inito, aliquid sibi mutuo concessisse, ut finis pugnandi fieret.

Etenim hoc 1.° absurde supponitur in iis, quae necessitate naturae agunt.

2.° Haec suppositio tollit utrique principio independentiam.

3.° Si principium bonum, quin desinat esse bonum, permittere potest principio malo, ut mala bonis immisceat, iam malorum permissio cum summa bonitate non pugnat. Quid ergo necesse fuit, ad malorum exsistentiam explicandam, principium illud malum excogitari?

283. Quae a Manichaeis opponi solebant, ad haec fere capita revocantur.

1.° Summum bonum omne malum excludat necesse est. Ergo si principium rerum unum esset, illudque summe bonum, omne malum foret exclusum.

2.° Effectus oppositi ad oppositas caussas referendi sunt. Sed bonum et malum sunt effectus oppositi. Ergo.

3.° Bonum et malum contraria esse dicuntur, ut patet in virtutibus et vitiis. Sed contrarium utrumque aliquid positivum est.

4.° Ubicumque invenitur magis et minus, ibi invenitur summum. Sed bona dicimus alia aliis meliora, et mala ex aequo alia aliis peiora. Ergo et summum bonum habetur, et summum malum.

284. Resp. ad 1.^m^ *Dist. ant.:* a seipso, *conc.*; ab aliis, *neg.*

Ad 2.^m^ *Dist.* Effectus oppositi ad oppositas caussas referendi sunt, nempe ad caussas proximas et particulares, *omitto;* ad caussas mediatas et universales, *neg.*; *conc. min.* et *eodem pacto dist. cons.*

Profecto non semper effectus oppositi ad oppositas caussas immediatas referendi sunt. Ut enim nihil dicam de disparate oppositis (L. 51), effectus inter quos privativa oppositio est, quandoque a diversis caussis ortum habent, ut v. gr. opus perfectum a bono artifice, opus imperfectum ab artifice imperito; quandoque autem ab una eademque caussa, modo agente, modo non agente dimanant, ut v. gr. aëris illuminatio et tenebrae. Effectus quoque positive et contrarie oppositi modo ad oppositas caussas referendi sunt, ut sensationes caloris et frigoris (O. 195, 1°); modo eidem caussae adscribendi; nam ex. gr. idem calor quaedam obdurat, et quaedam emollit; et tam bonus actus, quam pravus ab eadem voluntate procedit.

Sed quidquid dicendum sit de proximis et particularibus caussis, certe effectus omnes positivi, sive oppositi sive non, sive bonum afferentes sive bono privantes, ad unicam supremamque caussam referendi sunt, nempe ad Deum, a quo omnis perfectio et activitas omnis dimanat. Quod vero in effectu positivo deficiens est et malum, id per accidens est a caussa bona (O. 143, seq.), quae totum id quod habet, a Deo habet.

Ad 3.ᵐ *Dist. mai.* Bonum et malum contraria esse dicuntur, attentis actibus, vel viribus, in quibus est bonum, vel malum, *conc.;* attenta ipsa ratione boni et mali, *neg.* Malum enim privative opponitur bono. V. dicta in Ontologia de mali subiecto (O. 139). *Conc. min.*, et *eodem pacto dist. cons.*

Ad 4.ᵐ *Dist. mai.* Ubicumque invenitur magis et minus per incrementum perfectionis, ibi invenitur summum, *tr.*; ubicumque invenitur per remotionem et privationem, ibi invenitur summum, *neg.* Et *contradist. min.* Summum non potest inveniri, nisi in bono, et quidem non intra idem genus, in quo habetur magis et minus bonum, sed extra omne finitorum genus. In malo autem summum inveniri nequit, ut dictum est (280).

ARTICULUS III.

De fine et perfectione mundi

285. Deum, qui sapientissimus est, in mundi creatione finem aliquem, illumque se omnino dignum intendisse, tamquam certissimum assumimus. Quinam autem hic fuerit, sequentibus assertionibus statuimus.

1.° Dici nequit divinam voluntatem ad agendum moveri fine, qui dicitur *finis operantis* (O. 296). Etenim, ut supra dictum est, divinae voluntatis actus ipsa est essentia divina: cum autem

divina essentia non sit propter finem, neque divinae voluntatis actus propter finem esse potest.

2.° Dici tamen debet, divinam bonitatem esse Deo rationem volendi, quaecumque extra se vult. Id enim quod propter se ipsum amatur, ratio est unica, qua fieri possunt appetibilia ea, quae non amantur propter seipsa. Deus vero suam bonitatem propter seipsam amat. Ergo. Vide superius dicta de divinae voluntatis obiecto (223), et de divina bonitate (241).

3.° Hinc sequitur, ea omnia, quae fiunt a Deo, ordinari ab ipso ac dirigi, tamquam ad finem ultimum, ad divinam bonitatem. Itaque est in operibus Dei *finis operis* (O. 296).

4.° Ordinantur autem omnia ad divinam bonitatem, non ut aliquam perfectionem, aut voluptatem illi conferant, quod est absurdum; sed ut divinas perfectiones manifestent. Seposito enim bono Dei intrinseco, quod res contingentes et finitae promovere non possunt, non alio modo res huiusmodi ad Deum ordinari queunt, quam hoc, ut bonum eius extrinsecum promoveant. Hoc vero bonum est gloria externa, seu divinarum perfectionum manifestatio. Ergo.

5.° Haec autem manifestatio absolute a Deo intenditur et efficaciter; ita ut fieri prorsus nequeat, mundum divinae gloriae non inservire, in eo gradu, quem Deus praefinivit. *Absolute*, dixi, intenditur; quia hic est finis rerum ultimus: et *efficaciter*, ita nempe, ut Deus velit removere aut superare impedimenta omnia; quia secus inordinate et insipienter ageret.

6.° Res autem diversae, pro suae naturae diversitate, finem hunc ultimum diversimode assequuntur. Quae res ratione carent, divinam sapientiam, bonitatem, potentiam ceteraque attributa (33) manifestant, tum in seipsis, tum in eo quod ad mundi ordinem et rerum aliarum bonum, hominis praesertim, conspirant. Et res quidem huiusmodi necessario ad finem suum, determinato hoc modo, obtinendum per se diriguntur; atque hoc pacto fines proximi singularum rerum proprii determinantur.

Homo autem et ipse ad Dei gloriam est absolute ordinatus, eamque promovet non solum eo modo, qui rebus omnibus communis est, nempe manifestando in sua excellentia et pulchritudine excellentiam pulchritudinemque creatoris, sed alio insuper modo ac nobilissimo. Quoniam enim ipse libertate pollet arbitrii, duplex ipsi ad Dei gloriam promovendam aperta est via. Prima Dei intentio est, ut homo Deum glorificet libero obsequio atque amore in mortalis vitae brevissimo cursu, ac dein perfectam in Dei cognitione et amore assequendo felicitatem. Vo-

luit autem Deus, serio quidem et veraciter, ut omnes homines tali pacto finem rerum omnium ultimum assequerentur: non vero absolute id intendit et efficaciter, sed *conditionate,* et dependenter a singulorum arbitrio. Si enim homo aliter agat, divinae nihilominus gloriae serviet altero modo; quatenus nempe aeterno supplicio addictus, divinam justitiam in seipso invitus manifestabit. Et sic ad absolutum rerum omnium finem et ipse necessario concurret.

7.° Ex his sequitur, hominem esse secundarium *finem*, *cui* (O. 294) visibilis haec rerum universitas inservit.

8.° Sequitur et illud: quamvis Dei gloria sit ultimus rerum ipsiusque hominis finis, nihilominus, quoniam rebus his visibilibus non sui commodum, aut voluptatem Deus quaesivit, sed commodum ac voluptatem hominis, hominem ipsum a Deo amari amore, qui dicitur benevolentiae.

286. Manifestatio divinae perfectionis gradus habere potest; nec ille gradus, quem Deus ut mundi finem praestituit, potuit esse omnium possibilium maximus. Perfectiones enim infinitae ab opere finito semper magis ac magis manifestari possunt; numquam vero ita, ut magis manifestari nequeant. Est igitur mundi finis manifestatio divinarum perfectionum, non simpliciter, sed solum in determinata quadam mensura, quam inter omnes possibiles Creator libere praefinivit. Et hunc finem, in hac determinata mensura, mundus adamussim assequatur necesse est. Dei enim voluntas, in eo, quod absolute et efficaciter intendit, frustrari nullatenus potest.

287. Hinc 1.° mundus habet omnia, quae ad hunc finem, in hac determinata mensura assequendum, illi debentur. Est ergo in suo genere perfectus (O. 329).

2.° Quod si finis mundi generatim consideretur, mundus hic aestimari nequit omnium possibilium optimus. Quia licet finis sit optimus, modus tamen illum assequendi non est omnium optimus. Sic ruit speciosa illa, quam Leibnitzius invexit, *Optimismi* doctrina.

CAPUT II.

DE INFLUXU DEI IN RES A SE CREATAS

ARTICULUS I.

De conservatione

288. Finitae res, non solummodo quoad primam sui originem, a Deo dependent, sed perpetuo, tam in eo quod esse pergunt,

quam in eo quod operantur. Sic duplex est et perennis influxus creatoris in res a se conditas, quorum primus *conservatio*, alter *concursus* nominatur.

289. Conservatio alia est *indirecta*, alia *directa*.

Conservat rem indirecte omne id, quod vel removet rei contraria, vel iis resistit; quo pacto arca v. gr. pecuniam, vestes calorem conservant. Manifestum porro est, ea solum egere conservatione indirecta, quae per vires naturales destrui aut dissolvi possunt: quae vero natura sua incorruptibilia sunt, ut est humanus spiritus, hoc conservationis modo profecto non indigent.

Directe rem conservat id omne, ex cuius influxu, tamquam ex caussa, ipsum esse rei perpetuo dependet. Ita figura liquidi in vase contenti a vasis figura, et corporum compages a moleculari attractione conservantur.

Deus et indirecte, et directe res conservat: sed de conservatione indirecta modo non loquimur; sermo est de conservatione directa, quae proprie et per se conservatio est.

290. Haec directa conservatio definiri passim solet: *continuata creatio*. Sed vehementer erraret, qui eiusmodi definitionem cum Baylio (*a*) ita intelligeret, ut res singulis momentis cedere putaret in nihilum, et a nihilo singulis momentis iterum educi. Hoc enim non esset continuata creatio, sed iterata; id quod ingentem continet absurditatem. Quum enim creatio in instanti fiat (C. 263, 2.°), iterata creatio in diversis fieret instantibus. Haec vero instantia vel se immediate excipere dicuntur, vel non. Si primum dicis, hoc repugnat, quemadmodum repugnat invenire in linea duo puncta se contingentia (C. 393). Si dicis alterum, hoc pariter absurdum est; quia hac pacto res modo exsisteret, modo non exsisteret. Mitto cetera.

Quum itaque conservatio dicitur continuata creatio, hoc est ita intelligendum, quod quemadmodum exsistentiae initium debetur divinae virtutis efficaciae, quae facit, ut res sit, ita continuatio exsistentiae ab eiusdem efficaciae continuatione dependet; ita ut quamdiu res in esse perseverat, tamdiu perseveret actio, quae rei esse tribuit, et ideo illa protrahatur, quia haec protrahitur.

291. Ex his intelliges 1.° Conservationem ab actione creandi reipsa non distingui, sed unam eamdemque actionem esse; quemadmodum idem est motus in principio ac subsequenti tem-

(*a*) *Diction.* Art. *Pyrrhon.*

pore, quo durat; eademque est actio, qua linea incipit describi, et qua protrahitur. Creatio tamen et conservatio distinguuntur ratione, quatenus utraque quidem effectionem rei dicit, sed illa connotando rem antea non fuisse, haec connotando rem antea fuisse.

2.° Actionem, qua Deus res conservat, parem fore rei ex nihilo efficiendae, si ipsa nondum fuisset creata.

3.° Quoniam creatio proprie est divinae voluntatis actio, ac propterea actio immanens, et transiens tantum aequivalenter (272, 2.°), idipsum de conservatione dici oportere. Quare huc redit creatio simul et conservatio, quod Deus voluntate sua, quae rerum productiva est, velit rem, quae non erat, esse perenniter.

ARTICULUS II.

Utrum Deus omnia conservet

292. Nunc demonstrandum est, res omnes creatas adeo indigere, ut in esse, quod acceperunt, a Deo conserventur, ut si virtus divina ab iis conservandis aliquando deficeret, omnia illico in nihilum redigerentur. Hoc sensu statuitur

Propositio I. *Omnia quae sunt, conservantis Dei virtute indigent, ut esse pergant*

293. Probatur 1.° Continuatio exsistentiae ab exsistentiae initio distinguitur: insuper continuatio exsistentiae, non minus quam eius initium, effectus quidam est, qui caussam suam habeat oportet.

Caussa autem huiusmodi esse nequit exsistentiae initium, aut exsistentia praecedens: quia nulla est inter haec duo necessaria connexio, multoque minus connexio caussalitatis; quomodo enim exsistentia entis, in hoc momento, exsistentiae eiusdem entis momento sequenti caussa esse possit?

Non entis essentia; nam entis essentia, etiamsi actualis sit, semper contingens est: numquam igitur exsistere postulat, numquam est suum esse.

Non quodcumque aliud ens contingens: nam, quamquam ens contingens quorumdam motuum, aut quarumdam modificationum secundaria et inadaequata caussa conservatrix esse queat, primaria tamen et adaequata esse nequit, praesertim substantiarum; ut vel ex eo patet, quod nullum ens contingens seipsum conservare potest, ut modo dictum est.

Restat ergo, ut dicamus: caussam continuationis exsistentiae esse illud ipsum Ens, quod initii exsistentiae per creationem caussa fuit.

294. Probatur 2.° Perfectio quae ab aliquo agente alteri communicatur, quandoque manet in ipso, quum agentis actio cessat, quandoque non manet. Manet enim, si perfectio communicetur subiecto, habenti ex se virtutem eam sibi appropriandi, eamque ex se sustentandi; vel si perfectio, quae effectui communicatur, sit illa ipsa perfectio, quae in agente est actionis principium: si utrumque istorum desit, non manet. Rem explico exemplis. Figura quam liquidum habet intra vas, non manet in ipso liquido, si vas frangatur; manet autem, si ante vasis infractionem, liquidum frigore concreverit, ac fuerit solidatum. Eodemque pacto compositio illa et ordo, quae domus forma est, manet cessante actione aedificatoris, idemque contingit in omnibus formis artificialibus: quia videlicet in his omnibus materia, seu subiectum, cui forma communicatur, est ex se ad eam arripiendam servandamque idoneum. Pariter lux, quam a corpore luminoso corpus opacum accipit, in hoc non manet cessante luminosi corporis actione; sed e contrario calor ab uno corpore ad alterum transmissus manet calefaciente remoto; quia calefaciens communicavit calefacto motum illum molecularem, qui caloris principium est.

295. Hisce praestitutis, en argumentum.

Ut perfectio, quae alteri communicatur, maneat in illo, agentis actione cessante, necessario requiritur, vel ut haec perfectio communicetur subiecto, habenti iam ex se praeviam virtutem, eam sibi appropriandi, vel ut effectui communicetur illa ipsa perfectio, quae est in agente actionis principium. Aliter perfectio communicata maneret in effectu sine ulla caussa.

Atqui in creatione, per quam ipsum esse rebus communicatur, neutrum contingit.

Non enim communicatur esse subiecto, habenti ex se virtutem servandi ipsum esse; tum quia creatio nullum praesupponit subiectum, tum etiam quia ipsum esse non potest ab alia quapiam perfectione recipi ac servari.

Neque potest effectui creato communicari ea perfectio, quae in creatore est creandi principium. Huiusmodi enim principium est ipsa essentia divina plane incommunicabilis; fieri enim nequit, ut quod habet esse participatum, sit ens a se.

Ergo esse, quod rebus creatis communicatur, non potest in

ipsis manere, cessante creatoris actione. Ut ergo res creatae esse perseverent, creatoris actio perennis necessario requiritur.

296. Ex hucusque dictis facile solves, quae obiici solent; quorum praecipua haec sunt.

1.° Multi effectus finitorum agentium esse perseverant, etiamsi caussae operatio cesset. Multo magis hoc erit existimandum de effectibus Dei, cuius potentia infinita est.

2.° Creaturae indigentia in hoc solum contineri videtur, ut exsistentia potiri nequeat, nisi ab alio eam accipiat; non vero tanta esse, ut postquam semel exsistentiam accepit, nova eius collatione perpetuo indigeat.

3.° Demum multa sunt, quae non a Deo, sed a caussis secundis conservantur.

297. Resp. ad 1.m *Conc. ant.; neg. conseq.m et paritatem.* Nam agentia finita hoc tantum agunt, ut exsistentibus divina virtute substantiis varias modificationes inducant; quarum quaedam agentis operatione cessante, in subiecto perseverant, quia naturali eius virtute, vel actione (294), vel etiam inertia (C. 218) conservantur. Et in hoc agentia finita sunt potius caussa, ut eiusmodi modificationes fiant in certo aliquo subiecto, quam ut sint. At vero Deus non modificationes solum substantiarum, sed ipsas e nihilo substantias producit; in quibus, cum nihil sit, aut esse possit, quo ex se permaneant, necesse est, ut actione creatoris perpetua sustententur; quemadmodum, ut vidimus (294), necesse est, ut agentis finiti actione perpetua sustenteutur eae modificationes, quae in subiectis radicem non habent. Divina igitur potentia caussa est, non modo ut res fiant, sed ut sint; atque idcirco efficere nequit, ut esse pergant eius operatione cessante; in hoc enim haberetur effectus absque caussa.

Ad 2.m *Neg.*; et negationis ratio ex modo dictis liquet.

Ad 3.m *Dist.:* multa sunt, quae a caussis secundis conservantur, nempe substantiae ipsae primitivae, *neg.*; harum combinationes, variaeque modificationes, *subd.;* conservantur a caussis secundis conservatione quadam secundaria et inadaequata, *conc.;* primaria et adaequata, *neg.* Recole hucusque dicta (ad 1m; 293, 294).

298. Ex disputatis in hac quaestione colligere licet, quinam haberi debeat annihilationis conceptus. Non est putandum, ad annihilationem requiri actionem positivam; ad hoc enim, ut res creata in nihilum redigatur, sufficit, si Deus actionem, qua ipsam conservat, ab ipsa subtrahat; videlicet ut divina voluntas in eo, quod entis exsistentiam eiusque durationem decernit, non perennem illam, sed ad certum usque tempus decernat (291, 3.°).

Ad Deum autem tantummodo annihilationem pertinere, dubium esse nequit. Si enim annihilatio cessatio conservationis est, conservatio autem continuata creatio, profecto ille solus annihilandi potestatem habet, qui creandi virtutem possidens, omnis exsistentiae fons est.

ARTICULUS III.

De concursu Dei

299. Concursus Dei naturalis, de quo nobis sermo, est cooperatio Dei cum caussis secundis, seu divinae virtutis in agentis finiti actiones influxus.

Concursus porro unius caussae cum altera *mediatus* est, et *immediatus*. Mediatus est ex eo, quod una caussa alteri vires agendi communicat: sic gladii artifex cum gladio concurrit ad feriendum. Immediatus ex eo, quod una caussa cum altera actu influit, ad eumdem producendum effectum. Sic duo equi currum trahentes, alter cum altero, ad currus motum ciendum, concurrunt.

Concursus item est *physicus*, si concurrens operantem physice iuvet; *moralis*, si moraliter, i. e. suadendo, iubendo, minitando etc. (O, 264, 6.°).

300. Deum cum omnibus, quae agunt, mediate concurrere, nulli dubium esse potest. Ab ipso enim rebus omnibus vires, quibus agunt, sunt inditae, iugiterque conservantur, ut modo demonstratum est. Et illud evidens est, eum non ad omnes actiones moraliter concurrere, sed ad actiones solum entium intelligentium, neque ad has omnes, sed ad eas tantummodo, quae honestae sunt. Idcirco concursus iste moralis, *specialis* dicitur. Restat modo probandum, Deum, in omnibus prorsus finitorum agentium operationibus, physice concurrere concursu immediato, qui propter hanc suam universalitatem *generalis* appellatur.

301. Antea tamen est accuratius exponendum, quaenam sit divini huius concursus ratio; qua in re plurimum se Theologorum exercuit industria. Nos, omnibus omissis quaestionibus, quid iuxta probatissimos auctores tenendum sit, paucis statuimus.

1.° Igitur concursus hic Dei, quemadmodum omnes eius externae operationes, in se est actio immanens, et ipsa Dei voluntas subsistens; quae, ratione effectus, qui extra Deum recipitur, transeunti aequivalet actioni (272; 3°, 4°). Concursus iste transiens, et extra Deum in creatura receptus, quaeritur, quid sit.

2.° Dicendum in primis, non esse aliquid praevium actioni ipsius creaturae, eique conferens aliquid, quo moveatur ad agendum, aut in vi agendi perficiatur. Quidquid enim huiusmodi est, et tamquam principium vel conditio ad complendam agendi virtutem pertinet, hoc ante actionem supponitur iam positum per alias actiones, vel ipsius agentis, vel aliorum, concurrente utique Deo. Sed, positis his omnibus, nihil amplius requiritur, ut caussa secunda sit in suo ordine expedita ad agendum; et nihilominus, ut agat, adhuc Dei concursus necessarius est.

3.° Est itaque divinus iste concursus aliquid, quod caussae secundae actionem comitatur, et ipsum se habens per modum actionis, qua divina virtus una cum creatura agit, ad eumdemque terminum immediate tendit, ad quem tendit creaturae actio. Ad eum fore modum, quo binae caussae partiales et cooperantes (O. 264, 5°), v. gr. duo homines aliquid fune trahentes, non ita cooperantur alter alteri, ut alter in alterum agat, sed ita, ut uterque in eumdem effectum immediate influat. Ita quoque caussa prima et secunda ita simul operantur, ut in unum eumdemque effectum, immediate, tamquam ad terminum actionis, tendant.

4.° Hinc sequitur, effectum, non partim a Deo manare, et partim a creatura, sed totum esse Deo adscribendum, et totum creaturae; diversimode tamen: a Deo enim est, ut a caussa prima et independenti; a creatura, ut a caussa secunda ac dependenti. Sic utraque caussa totalis est, in suo videlicet modo caussandi totum effectum. Quod si integra caussalitas ad effectum necessaria consideretur, nihil vetat, quominus, ut quidam loqui amant, et Deus et creatura ad eumdem effectum partialiter concurrere dicantur.

5.° Ex his patet, utriusque caussae, et primae, et secundae, unam eamdemque actionem esse. Actio enim est ipse effectus, ut actu fit (O. 381). Si igitur effectus unus est utriusque caussae, actio quoque ab utraque una est.

6.° Propterea actio caussae primae in eodem subiecto recipitur, in quo recipitur actio caussae secundae. Nempe concursus Dei cum actione caussae secundae transeunte, recipitur in patiente; concursus idem cum actione immanente, in ipso agente, prouti in eo ipsa eius actio recipitur.

7.° Hinc demum erues, quo pacto sint intelligenda illa veterum dicta: *caussa secunda non agit, nisi mota a prima*: et: *applicatur a prima ad agendum*: et: *agit in virtute primae.*

Duplex in his effatis veritas continetur. Prima est, caussam primam, mediis aliis caussis secundis, vel etiam, ut nonnumquam, se sola, coniungere motu locali activa passivis, aut potentiae proponere obiectum, quo ad agendum moveatur. Altera: caussas secundas non agere, nisi quia prima activam virtutem iis suppeditat; iisque praeterea, propter fines a se intentos, concursum suum adhibet; sine quo virtus creata, quantumvis in se completa, et applicita actionis subiecto, nihil plane agere potest. Lege, si plura cupis, Franciscum Suarez in *Disp. Met.* (*a*), et Didacum Ruiz: *De voluntate Dei* (*b*).

ARTICULUS IV.

Probatur divinus concursus

302. Propositio II. *Deus omnibus agentibus cooperatur.*

Probatur 1.° ex dictis de conservatione. Nam conservatio, secundum rem, a productione prima non differt; sed ratione solum. Si ergo effectus agentium finitorum ab iis primo producuntur sine ullo Dei influxu, ii profecto sine hoc influxu etiam conservantur: si autem conservari a Deo dicas, ut dicendum est, concludendum, eos, etiam in productione prima, a Deo dependere. Non fiunt ergo a suis caussis sine Dei cooperatione.

Alio modo. Si res immediato Dei influxu non egent quum fiunt, cur egeant postquam factae sunt? Siquidem, si qua res, ut sit, alienum influxum requirit, multo magis ipsum requirere putanda est, ut esse incipiat, quam ut iam facta completaque permaneat.

2.° Omnis caussa finita a Deo, quoad ipsum esse, dependet (295): id enim omne, quod esse participatum habet, quantum ad ipsam essendi rationem, est proprius Dei effectus. Atqui etiam effectus quicumque finitarum caussarum est ens per participationem. Ergo omnis effectus huiusmodi, quoad ipsum esse, a Deo dependet. Ergo etiam quum esse incipit, nempe quando fit a sua caussa.

3.° Agentia creata sunt ex ipsa sua essentia Deo subordinata, non modo ut entia, sed etiam ut agentia sunt. Nam, quemadmodum sunt entia per participationem, ita quoque per participationem agentia sunt. Sed si agere possent, Deo ipsis non

(*a*) Disp. XXII, sect. II.
(*b*) Disp. XLV.

cooperante, non forent ex ipsa sua essentia Deo subordinata, quatenus agentia sunt. Dicendum ergo, agentia finita sine Dei cooperatione agere non posse.

4.° Denique ipsa caussarum finitarum consideratio propositum demonstrat. Nam illae quoque caussae quae cognoscendi facultate praestant, multa agunt, quae quomodo ab ipsis agantur, aut agi debeant, prorsus ignorant. Non enim sciunt v. gr. homines, quos musculos, aut quomodo contrahere debeant, quando oculos movent, aut vocem emittunt; nec quid ab ipsis agatur in cerebro, quum sensationem aliquam habitam reproducere tentant, et alia huiusmodi sexcenta. Iam si hoc de animalibus, immo de hominibus ratione utentibus, dicendum est, multo magis idem erit sentiendum de corporibus inanimis. Ex hoc autem deducere pronum est, caussas huiusmodi omnes in suis operationibus superiori aliqua virtute immediate cooperante dirigi et gubernari.

303. Ex iis quae in superiore articulo praemisimus, non difficulter colliges, quid sit respondendum ad haec, quae opponi solent.

1.° Quum una eademque actio est a duobus agentibus, agens utrumque est caussa partialis. Hoc autem de Deo dici nequit.

2.° Caussae secundae profecto possident sufficientem et completam virtutem agendi ea, quae agere possunt. Ergo superioris caussae auxilio non indigent.

3.° Quod si effectus caussarum secundarum proprios Deus operatur, profecto sufficienter operatur, et quantum ad producendum effectum requiritur. Non enim potest Deus insufficienter operari. Ergo ad eumdem effectum producendum caussae secundae frustra adhibentur.

304. Resp. ad 1.m *Dist. mai.;* quum utrumque agens constituit unam caussam finitam, *conc.*; quum alterum agens finitum est, alterum infinitum, *subd.*; utrumque est caussa partialis ex parte effectus, *neg.* ex parte caussae, iterum *subd.*; spectata integra caussalitate necessaria ad opus agentis finiti, *tr.* spectata unaquaque caussa in suo ordine, *neg.* (301, 4°). *Contradist. min.*

Ad 2.m *Dist. ant.* in actu primo, *conc.;* in actu secundo, *subd.*; cum dependentia a prima caussa, *conc.;* independenter ab ipsa, *neg.* (301, 2.°, 302). Et *neg. conseq.*

Ad 3.m *Dist. ant.* Deus sufficienter operatur ad modum caussae primae, *conc.*; ad modum caussae unicae, *subd.;* quando caussas secundas non adhibet, *conc.;* quando adhibet, *neg.*

Dist. eodem pacto *rat. add.*, et *neg. conseq.*

« Non est superfluum, ita S. Thomas, si Deus per seipsum » potest omnes effectus producere, quod per quasdam alias » caussas producantur; non enim hoc est ex insufficientia di- » vinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam » suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum » quantum ad hoc, quod essent, sed etiam quantum ad hoc, » quod aliorum causae essent. » (*a*) Relege quae hac de re dicta sunt in Ontologia (O. 288, 289).

305. Sed potissima difficultas in eo est, ut concipiatur, quomodo Deus ad liberas actiones concurrat. Non enim facile apparet, quomodo Deus liberis agentibus cooperari possit, sarta tecta libertate. Illud praeterea urget: si ad omnes liberos actus Deus concurrit, ad actus quoque pravos concurrat necesse est; id quod cum Dei sanctitate repugnare videtur.

306. Ut haec, quantum hoc loco sat est, explicentur, animadvertendum in primis, quamquam divinus concursus, ut actio est et in actu secundo, non sit aliquid praerequisitum ad agendum, sed actionem creaturae comitetur (301, 2°), nihilominus eumdem concursum in actu primo, et in proxima sua applicatione, prouti nempe, divino decreto praeparatus, offertur dato tempore, et caussae secundae quasi coniungitur, se habere ad modum conditionis, necessariae ad hoc, ut creatura agere possit.

307. Cum igitur certum sit, Deum unicuique agenti suum concursum non conferre, nisi modo cuiusque naturae accomodato, consequitur, eumdem concursum diverso modo praeparari et offerri caussis ex necessitate agentibus, ac caussis cum arbitrii indifferentia operantibus. Proinde illis offertur determinatus in omnibus ac definitus, talisque, ut cum illo haec et non alia individua actio, hoc tempore, hoc ordine, his adiunctis prodire necessario debeat.

Caussis autem liberis non ita. Non enim iis concursum suum Deus praeparat et applicat, efficaci voluntate, physice determinante, et efficiente unum aliquem actum, et non alium; sed ad plures actus, ad quos caussa libera indifferens est, indifferentem pariter, quantum est ex se, et ad singulos sufficientem, concursum offert. Unde fit, ut voluntas, etiam ex parte praeparati sibi concursus, proxime disposita sit, ad eligendum; et possit tam velle, quam non velle, atque adeo nolle, et tam hoc velle, aut nolle, quam illud. Sic in ipsius voluntatis potestate

(*a*) *C. Gent.* Lib. III. c. LXX.

est divino concursu uti; neque concursus voluntatem, sed potius voluntas concursum flectit atque determinat. Sic patet quomodo divinus concursus libertatem non laedat, sed potius causset et protegat.

308. Ex his quoque colligitur, Deum quum ad actus pravos concurrit, nullo modo peccati caussam esse Etenim actus isti spectari possunt et *materialiter,* ut sunt aliquid physicum et physice bonum, et *formaliter,* ut privationem continent conformitatis ad morum regulam, in qua privatione malitia moralis sita est. Deus igitur, quum suum indifferentem concursum offert, ita illum offert, ut bonum actum, quantum in ipso est, intendat, pravum autem velit solummodo permittere. Quumque voluntas ad malum actum declinat, Deus concurrit, et quidem *permissive,* ad actum materialem, quatenus, cum posset illum impedire, cooperationem suam subtrahendo, vel aliter, tamen non impedit; ad actum vero, ut est formaliter malus, nullo modo concurrit, sed potius illum reprobat ac damnat. Malitia igitur tota est humanae voluntatis, nullo pacto Deo tribui potest. Consule citatos auctores (301, 6.°).

CAPUT III.

DE PROVIDENTIA DIVINA

ARTICULUS I.

Statuitur providentia divina

309. *Providentia* est *ordinatio rerum in finem.* Ea pertinet tum ad intellectum, qui res ad fines ipsarum proprios, per opportuna media assequendos, disponit; tum ad voluntatem, quae conceptum mente ordinem approbat, illumque adhibere decernit.

Exsecutio huius ordinis, i. e. actualis rerum ad suos fines directio, dicitur proprie *gubernatio.*

Cura rerum utramque complectitur. Ceterum haec tria: providentia, gubernatio, cura rerum, promiscue usurpantur in communi sermone; nos hoc postremo sensu, qui plenior est, nempe pro cura rerum providentiae vocabulum modo accipimus. Providentiam divinam impugnarunt Epicuraei, Stoici, Fatalistae omnes, et in praesenti Deistae et increduli.

310. Supra (285, 3.° seq.) demonstratum est, Deum omnia quae sunt, ad ultimum finem condidisse, qui est eius gloria:

ad hunc autem finem, pro suae naturae diversitate, singula conspirare (285, 6.°). Quare licet sit unus finis ultimus omnibusque communis, rerum tamen singularum fines partiales, et illi subordinati, plures sunt et diversi. Dei igitur providentia in hoc est, ut unamquamque rem, mediis opportunis adhibitis, ad finem suum partialem assequendum dirigat, atque ita dirigat, ut finem ultimum constanter omnia obtineant.

311. Propositio I. *Deus de omnibus et singulis rebus providentiam sapientissimam habet.*

Probatur 1.° observatione ipsa et experientia. Etenim leges, quibus materia regitur et movetur, organa legesque regni vegetalis, organa item, et instinctus, et indoles variae animantium, adeo rerum singularum finibus congruunt, ut nihil opportunius, aut sapientius excogitari posse videatur. Quis non miretur, cum adspiciat, res intellectu carentes tanta ratione operari, et in fines suos, quos numquam animo perceperunt, tam ordinate constanterque tendere, ut plane ratione summa pollere videantur? Huc applica, quae in argumento physico attigimus.

His adde relationes inter mundana entia ita dispositas, ut constanter contrariorum conflictus temperentur, et aequilibrium servetur; ut noxia arceantur, utilia in promptu cuique sint; vires amissae perpetuo reparentur; utque omnia, quantum fini eorum congruit, conserventur, et quantum conservationi specierum necessarium est, multiplicentur. Haec omnia quid aliud sunt, nisi splendidissima providentiae, continenter prospicientis et operantis, vestigia?

2.° Quidquid Deus condidit, quidquid conservat, hoc ad finem aliquem condidit atque conservat: vult nimirum, ut res a se conditae finem aliquem semper assequantur. At si hoc vult, media quoque idonea illis suppeditare perpetuo debet. Nam qui vere vult finem, is media velit oportet, et tamdiu velit, quamdiu finem vult.

3.° Si Deus creatis a se rebus non providet, quaenam incuriae huius caussa erit?

An quia *nescit?* At scientia praestat infinita; novit intimas rerum naturas; novit quaecumque ipsis accidere, vel ab ipsis fieri possunt; habet in sua sapientia media infinita assequendi fines omnes, quos vult, aut velle potest; cognoscit denique omnia impedimenta, quae occurrere possunt, ac media, quibus illa superentur, aut praevertantur.

An quia *non potest?* Atqui ipse est ubique praesens, inti-

meque praesens omnibus: omnia in eius potestate sunt, ab eiusque nutu pendent: nihil potest ipsi resistere: omnipotens est, unoque voluntatis suae nutu efficere omnia potest.

An quia *non vult?* Videlicet ex ignavia, aut lassitudine, aut quia opera sua post aliquod tempus fastidire coepit. Si sapiens, si bonus Deus est, omnino sibi debet, ut suorum operum curam habeat. Libere fecit, quaecumque fecit, at postquam fecit, ea despicere ac deserere non potest.

312. Propositio II. *Dei providentia ad singularia se porrigit, etiam ad res minimas atque vilissimas.*

Nam 1.° cum Deus propter finem efficiat quaecumque efficit, tantum patet eius providentia quantum patet eius efficientia; eoque modo res attingit providentia, quo efficientia.

Sed Dei efficientia se porrigit ad omnia et singula, quae esse participant, etiamsi vilissima sint: omnia enim quae sunt, Deus creavit, omnia conservat, omnibus cooperatur; neque genera aut species efficit, quae sunt mentis abstractio, sed individua. Ergo.

2.° Si Deum dedeceret ea, quae vilia sunt nobis ac minima, gubernare, sane ipsum quoque dedecuisset ea creare ac conservare. Hoc autem Deum non dedecuit. Insuper tota rerum universitas tamquam nihilum coram Deo est. Deus igitur, si minima dedignatur, totum mundum dedignetur necesse est.

3.° Praeterea quaecumque observatio suppeditat ad arguendam Dei providentiam (311, 1.°), ea in magnis, aeque ac in minimis rebus, deprehenduntur.

4.° Humana quoque gubernatio ad individua pertingat oportet, saltem mediate: secus esset inutilis. Multo magis ergo divina providentia.

313. Inter divinam porro humanamque providentiam hoc interest discriminis, quod homines, cum immediate omnibus sibi subiectis prospicere nequeant, administris utuntur, qui particularium curam gerant, tam ordinando singula ad finem, idoneaque media eligendo, quam intentum ordinem exsequendo. Deus autem, quem nihil impedire potest, quominus de singulis per se cogitet, singulis per se prospicit, finem statuens, mediaque praeparans; sed in exsecutione suae providentiae, quasdam res per alias gubernare solet, ut filios per parentes, ac civitates per earum rectores, non sane ex defectu potentiae, sed ex sapientiae consilio, et ut paternae quoque suae bonitatis vestigium aliquod et imago in rerum universitate fulgeat.

314. Propositio III. *Speciali providentia intellectuales creaturae a Deo gubernantur.*

Etenim 1.° hae sunt, in quibus, et per quas finis creationis ultimato obtinetur. Sola enim rationalis creatura actibus suis ad universi finem pertingit, et gloriam Deo vere tribuit, ipsum cognoscendo et amando. Unde est, quod cetera, quae in mundo sunt, propter ipsam facta sunt, ipsa autem immediate propter Deum. Si ergo Deus res omnes provide gubernat, multo magis rationalem creaturam.

2.° Eoque magis, quod rationalis solummodo natura in finis sui assecutione felix esse potest, ex eiusque amissione miserrima sit oportet; cum cetera nec finem cognoscant, nec eo perfruantur obtento, nec doleant amisso. Quare, cum Deus, si rebus insensatis non provideret, insipienter agere dicendus esset, non insipientem modo, sed crudelem se exhiberet, si homo ex mediorum defectu, et ex sui conditoris incuria, finem suum aliquando non obtineret. Quis enim vero putaverit, id praestare nolle Deum, quod matres per tot dolores molestiasque praestant; immo quod ipsae praestant ferae, quae in suis foetibus pascendis ac tuendis adeo sollicitae sunt? Est ergo divina bonitate prorsus indignum, ut rationalem naturam sibi ac fortunae relinquat.

3.° Id confirmat observatio. Ut omittam media omnia, quae et in se et extra se homo habet, ad physicum suum bonum opportunissima, considerare sufficit ea, quae immediate ad finem suum assequendum, non quidem illum cogunt, (libere enim ad finem suum pervenire debet), sed hinc inde validissime et exstimulant et adiuvant.

Unusquisque enim legem cognoscit naturalem; acriter impellitur ad bonum honestum, atque a morali malo retrahitur; frenatur formidine infamiae, quae pravas actiones pone sequitur; allicitur honore, qui virtutis comes est; terretur suppliciorum timore; spe praemiorum erigitur; ac si quid mali admiserit, conscientiae stimulis torquetur; habet denique in natura universa quasi speculum quoddam, in quo creatoris sui bonitatem contempletur, immo scalam propemodum, qua ad ipsum ascendat. Et haec omnibus communia, aliaque multa. Adde nunc auxilia, quae singillatim in unumquemque opportune conferuntur, ut quisque sibi conscius est: adde coelestis gratiae, quae naturae nullatenus debentur, gratuitas motiones; et plurima alia, quae sunt mortalium oculis prorsus occulta. Ex quibus omnibus concludere necesse est; exquisitam esse rerum omnium parentis in humanum genus providentiam.

4.° Considerare quoque praestat providentiae eiusdem lucu-

lentissima indicia, in humana societate, ad quam homo factus est, et qua tantopere indiget, conservanda.

a) Vita socialis consistere non posset, si omnes homines essent mendaces, proditores, laboris et iniuriae impatientes, nullisque legibus subiici vellent. Ex altera parte singuli homines possunt ita perverti; iique ipsi, qui semper probi fuerunt, possunt intra breve momentum improbi fieri. Unde ergo factum est, ut numquam generalis haec morum perversio acciderit?

b) Varietas vultus ac vocis propemodum infinita insigne est providentiae in societatem argumentum. Fac enim, omnes in omnibus perfecte similes esse: quanta exinde perturbatio consequeretur!

c) Ad societatem conservandam necessaria quoque est propensionum et ingeniorum varietas, ut omnibus eius necessitatibus satisfiat. Haec autem varietas semper servatur.

d) Diversitas denique graduum, et inaequalis bonorum distributio requirebatur in primis, ut societas permanere, vel ad aliquod tempus, posset. Ita autem sunt omnia disposita, ita connexa sunt et interna adiuncta et externa, ut haec graduum diversitas, bonorumque inaequalis distributio constanter maneat.

3.° Accedat ultimo ad haec omnia humani generis constans consensio.

a) Haec se manifestat, quum aliqua calamitate, iniuria, periculo homines premuntur, aut repentino terrore percelluntur. Tunc enim oculos, manus, vocem in coelum attollunt, et Numen sponte invocant.

b) Hanc testantur iurisiurandi religio, sacrificia ac vota, quae omnibus populis usitata semper fuere, ad bona consequenda, ad avertenda mala, ad gratias agendas.

c) Immo cultus religiosus universus, et timor divinae potestatis in hac maxime persuasione fundamentum habent.

d) Ipsae impiorum blasphemiae eamdem persuasionem manifestant. Cur enim in Deum irascuntur scelesti, nisi quia certo tenent, ipsius nutu omnia regi?

315. Corollaria.

1.° Unaquaeque res et ad peculiarem aliquem finem ordinata est, et mediis instructa ad ipsum assequendum, etiamsi vel finis, vel media non appareant.

2.° Nullus est respectu Dei eventus fortuitus, non modo quia omnia ipse praevidit, sed etiam, quia omnia sub ordine providentiae eius continentur.

3.° Homo quilibet in promptu habet media omnia, quae ipsius

conditio et adiuncta postulant, ut honeste sancteque vivere possit, et per hoc felicitatem in futuro assequi. Hic est enim hominis finis (285, 6.°).

4. Mala physica, quae in mundo sunt, cum finis rationem non habeant (246), medii rationem habeant necesse est.

5.° Idem dicendum de malis moralibus. Supremus provisor etiam malorum permissione, tamquam medio, utitur.

6.° Unde quidquid, sive boni, sive mali, in unoquoque homine accidit, vel circa illum, quantum est ex parte Dei, medii, ad finem hominis idonei, semper rationem habet.

ARTICULUS II.

De bonorum et malorum distributione.

316. Antiquissima humanae imbecillitatis et arrogantiae in divinam providentiam calumnia est: pessimos quosque homines bonis omnibus affluere, probos autem atque honestos cum adversa fortuna semper colluctari. Vel nulla ergo providentia est, vel iniustitiae arguendus supremus provisor.

317. Ad hasce querimonias respondendum in primis, falsum esse, quod generatim asseritur, bonos nempe omnes miseros, impios autem felices esse; multos enim bonos felices videmus, multosque malos miseros. Sed bonorum felicitas et malorum miseria non attenditur, quia miranda non accidit; contrarium autem, si quando contingat, hoc notatur ab omnibus, quia apparens quaedam in eo absurditas est. Itaque difficultas obiecta male collocat quaestionis statum. Quaeri enim hoc unum potest: cur tum boni tum mali huius vitae bonis ac malis indifferenter et promiscue, ut plurimum, subiiciantur, prouti rerum cursus tulerit. Huius autem boni ac mali promiscuae distributionis multae rationes reddi ab humana ipsa imbecillitate possunt; quarum praecipuas ad tria capita reducemus.

318. I. Potissima ratio haec est, quod vita haec praesens stadium est probationis ac meriti, cui vita altera succedere debet, in qua unicuique pro meritis iusta retributio fiet. Si cum hac vita omnia finem haberent, profecto in hac retributio fieret. Sed cum post hanc altera vita supersit, et praemia et poenae in illam differri possunt. Igitur bona et mala praesentis vitae rationem potius habent mediorum ad futuram adquirendam felicitatem; quam praemii vel poenae. Inter haec autem media illa Deus unicuique assignat, quae ipsi opportuna esse novit.

319. II. Aliae rationes reddi possunt ex parte iustitiae Dei. Nam

1.° Nemo adeo bonus est, qui aliquid non peccaverit; nemo adeo malus, qui aliquid boni non gesserit. Ergo possunt boni aliqua poena temporali iuste plecti, et mali aliquod temporale praemium recipere.

2.° Saepe actiones quaedam, quae bonae videntur, ac magnis dignae praemiis, malae revera sunt ex fine operantis, poenamque potius aliquam merentur. E contrario actiones nonnullae, quae ingentes videntur mereri poenas, venia dignae sunt, quia ex errore, aut inconsideratione procedunt.

3.° Non raro felicitas peccantium eorum supplicium gravius facit: *tolluntur in altum, ut lapsu graviore ruant*: bonorum autem aerumnae saepe a maioribus calamitatibus illos liberant; adeoque praemii loco habendae sunt.

4.° Quaecumque sit impiorum felicitas, poena tamen omnium gravissima semper illos cruciat, conscientiae videlicet amaritudo, et futuri supplicii praesensio. Bonos autem semper solatur conscientiae tranquillitas et spes.

5.° Denique adversarios sic urgere possumus. Frequenter contingit, ut bonus pater filium habeat pessimum, pia uxor scelestum maritum, etc. Quaero iam: debet ne Deus malum filium aut scelestum maritum omnino in praesenti vita punire? At si punit, damnum affert ac dolorem bono patri, piae uxori. Est ne hoc iustum? Respondeant ipsi, ac nodum solvant.

320. III. Ex parte sapientiae Dei.

1.° Enim cum, qui in utroque ordine, et physico, et morali, provisor est, non decuit, talem inire providentiae rationem, quae ad moralem ordinem servandum, physicum penitus subverteret. Atqui physicus ordo plane subverteretur, si Deus praemia ac poenas pro meritis in hac vita cuique distribueret. Nulla enim lex constans, nullus certus esset eventus; et quod magno miraculo accidit olim in Aegypto, quod tenebris late toti regioni offusis, *ubi habitabat Israel lux erat* (a), id status esset mundi ordinarius. Vide, quid postulent Deistae, qui nihilominus miraculorum negant possibilitatem.

321. 2° Sapientiae Dei provisoris convenit, ut humanam naturam modo ipsi congruo et accommodato gubernet. Non esset autem humanae naturae accommodata ratio illa gubernandi, quam adversarii postulant. Nam

(a) Exod. X, 23.

a) Si boni numquam aliquid paterentur mali, praerepta ipsis fuisset omnis occasio ad virtutes nobilissimas exercendas, ut alio in loco notatum est (248). Insuper bonis sensibilibus toti inhaererent, nec de futura felicitate amplius cogitarent. Cum e contrario adversi casus a fluxis et caducis rebus animos avellant, et per hoc ipsum virtutem custodiant.

Si autem omni suae beneficentiae effectu peccantes Deus privaret, subtraheret illis incitamentum maximum ad resipiscendum, videlicet beneficia. Quod si illico morte eos plecteret, omnem poenitendi viam illis praecluderet; ac de genere humano brevi actum esset.

b) Si in hac vita statim honestis actibus praemium, pravis autem poena responderet, homines virtutem colerent tamquam mercenarii et mercatores, non Dei amore, sed lucri; et ex servili solum timore a malo abstinerent, tamquam mancipia: quae res humanae naturae dignitatem, totamque ordinis moralis pulcritudinem everteret.

c) Societati praeterea humanae minime expediret, si occultissima quaeque delicta per manifesta supplicia hoc tempore punirentur. Sic enim omnis mutua fides periret.

d) Insuper, cum omnia crimina omnibus patefierent, brevi omnis criminum horror ac pudor evanesceret.

e) Denique quum Deus caduca haec bona bonis et malis sinit esse communia, veritates nos edocet duas, quibus maxime indigemus, quaeque in vita morali fundamentales sunt; videlicet bona haec caduca, quae a Deo adeo nihili aestimantur, ut vel inimicos suos frui illis sinat, magni pendenda non esse, sed despicienda potius prae virtute: tum etiam vitam superesse alteram, in qua felicitate, quae finis noster est, potiri dabitur. Cum enim Deus unicuique pro meritis retribuere debeat, neque hoc in praesenti faciat, in posterum certe faciet.

322. Ex dictis colliges, quaenam sit ad obiectam principio difficultatem (316) responsio.

Mali bonis affluunt, boni calamitatibus opprimuntur: *dist.:* hoc semper accidit, *neg.;* quandoque, *subd.;* et hoc est secundum iustae ac sapientis providentiae ordinem, *conc.;* non est eiusmodi, *neg.*

ARTICULUS III.

Difficultates

323. Ob. I. Non est in Deo providentia. Etenim

1.° Multa sunt in mundo plane inutilia;

2.° Immo plurima mala ac noxia.

3.° Boni provisoris est, ut mala avertat ab iis, quos gubernat; Deus autem hoc non facit.

4.° Magna hominum pars felicitatem non assequitur, quae tamen est hominis finis.

5.° Multi insuper laborant defectu mediorum, quae ad vitam conservandam, necessaria sunt.

324. Resp. *Neg. ant.*

Ad 1.^{m} *Neg.* Licet enim quarumdam rerum fines proximos non cognoscamus, certum tamen est *a priori*, rebus omnibus finem suum esse propositum (315, 1.°). Certum est item, et ipsis oculis manifestum, nihil esse, quod potentiam, sapientiam bonitatemque creatoris in se non manifestet; id quod ultimus rerum omnium est finis.

Ad 2.^{m} ***Dist.:*** mala in se, *neg.*; mala relative, seu noxia, ***subd.;*** respectu ordinis universalis, *neg.*; respectu hominis, ***subd.;*** in ordine physico, ***tr.;*** in ordine ad ultimum finem, *neg.* (315; 4.° 6.°).

Ad 3.^{m} Si habeant de se rationem medii, *neg.;* si non habeant, *tr.*

Ad 4.^{m} ***Dist. mai.:*** in hac vita, ***tr.;*** in altera, ***subd.;*** ex propria culpa, ***conc.;*** ex mediorum defectu, *neg.*

Dist. min. Felicitas est hominis finis in hac vita, ***neg.;*** in altera, *subd.*; est finis conditionate intentus, ***conc.;*** absolute, *neg.* (289, 6.°).

Ad 5.^{m} ***Dist.*** et hic ipse defectus argumentum est providentiae in humanam societatem (314, 4.° *d*), et est medium ipsis tributum ad finem ultimum (319, 1.° 4.°), ***conc.***; secus, ***neg.***

325. Ob. II. Deus est infinite magnus. Non ergo eum decet, ut ad res vilissimas gubernandas sese demittat: quemadmodum e regis maiestate non est, ut de vermibus hortorum suorum anxie occupetur.

Resp. *conc. ant.; neg. conseq.* (312, 2.°) *Neg.* insuper *paritatem.* Rex enim, cum vires habeat ad humanum modulum limitatas, singulis rebus, etiam minimis, providere per se non potest; nec ad eum pertinet, ut omnibus provideat. Quod si vellet minimis providere, gravioribus negotiis intendere, uti debet, non posset. Deus autem hoc ipso, quod infinite magnus

est, si minimis providet, non idcirco maiora deserit. Ad eum vero pertinet, ut de omnibus curam gerat, quia omnium creator est (312, 1.°).

326. Ob. III. Experientia ostendit, sua cuique negotia succedere, prouti magis, vel minus, industria, viribus, immo et fraudibus utitur, non autem pro meritis et iure uniuscuiusque. Ergo.

Resp. *Dist. ant.* Hoc semper accidit ut dicitur, *neg.;* plerumque, *subd.;* iusto ac sapienti consilio, *conc.;* secus *neg.*

Hoc non semper accidit. Deus enim, a quo rerum pendent eventus, aliquando facit, ut per media prorsus insufficientia negotia difficillima felicem exitum sortiantur. Saepe item impiorum magnas vires irritas reddit, eorumque astutias et fraudes eludit, atque adeo ad contrarium exitum perducit. Quod si non semper ita disponit, ratio est, quia non tenetur in hac vita rationes cuique subducere. Vide dicta superius (317, seq.).

Ceterum sapienter disposuit supremus provisor, ut humanae industriae communiter responderet eventus; scilicet ne otio ac desidia homines torpescerent, sed ratione ac viribus acceptis uterentur. Nec tamen semper eventus industriae respondent; quia Deus aliter ordinat, in bonum certe nostrum, si sapimus.

327. Ob. IV. Si Deus omnibus in particulari providet, impium est, industria propria uti, vel hominum auxilia quaerere.

Resp. *Neg.* Deus enim in hoc ipso, providentiam suam ostendit, quod mentem tibi dedit, et vires, et naturalia media, queis ad tuam utilitatem utereris. Proinde, qui omnia sibi expectare vellet a Deo, is a divina providentia constitutum ordinem perverteret.

328. Binae istae difficultates in extrema opposita deflectunt. Prima enim ab humana industria repetit omnia, et providentiam divinam obliviscendo, nimiam in nobis sollicitudinem excitat. Altera vero nihil industriae tribuit, ac male intelligendo providentiam, omnem de rebus nostris sollicitudinem a nobis aufert. Sed datur medium, et in eo virtus. Nempe, ut temperatam sollicitudinem in rebus nostris adhibeamus, mediisque acceptis, prouti Deus vult, utamur; rerum vero exitum divinae providentiae fidenter committamus. Felix qui, vel hunc, ex habita hucusque divinae naturae divinorumque operum consideratione, fructum capiet!

EXPLICIT THEOLOGIA

A. M. D. G.

INDEX

TERTII VOLUMINIS

PSYCHOLOGIA

LIBER SECUNDUS

LIBER TERTIUS

CAPUT I. DE ANIMAE POTENTIIS IN GENERE.

CAPUT II. DE SENSU INTIMO.

CAPUT III. DE SENSU EXTERNO.

THEOLOGIA

LIBER PRIMUS

CAPUT V. DE ATHEISMO.

LIBER SECUNDUS

LIBER TERTIUS

Pag.	lin.	ERRATA	CORRIGE
6	9	indicatur	iudicatur
18	5	functionem	functionum
23	12	domum	demum
24	18	discernendos	discernendas
25	29	*antonomici*	*autonomici*
26	2	assentiale	essentiale
27	3	experire	experiri
»	15	superet	superest
40	ult.	poenae nulla	poenae nullae
41	7	vegetalia	vegetali
»	9	harmonicae	harmonice
43	1	repraesentaretur	repraesentarentur
50	9	et hisce	ex hisce
62	18	dependentiae,	dependentiae
66	17	orgo	ergo
»	33	quoque	quaque
72	37	*admiscaetque*	*admisceatque*
74	27	menent	manent
75	3	Refutetur	Refutatur
87	38	anima ab animae	animae ab anima
88	32	Queritur	Quaeritur
89	28	varia	variam
99	22	Si tamen	Ii tamen
100	2	*vive*	*vivet*
»	12	redactarum	redacturum
101	22	Atque	Atqui
103	36	eademque	eamdemque
108	penult.	Atquid	Atqui
113	30	infirma	infima
117	antepenult.	preceptionem	perceptionem
120	10	animam	anima
»	ult.	idcatur	dicatur
126	16	intellecta	intellectu
133	15	quidam	quidem
140	31	sensus	sensu
142	12	a dexterno	ab externo
143	33	rogans	urgens
154	27	suggerentur	suggerantur
155	16	aequae	aeque
156	3	cooptatio	coaptatio
159	2	Perfecto	Profecto
161	12	concretum	concretam
166	8	possemus	possumus
229	28	ver	vera

IN PRIMO VOLUMINE

57	11	quae	quas
80	20	e subiecto ac	e subiecto; ac
92	9	suppositiones	propositiones
106	2	Huic propositioni, *Si anima est simplex, est immortalis.*	Huic propositioni : ***Si anima est simplex est immortalis,*** Contradices nexum negando, hoc pacto: ***Non si anima est simplex, est immortalis.***

pag.	*lin.*		
125	21	conclusis	conclusio
217	15	apparenter	apparentem
247	25	accidit intime,	accidit, intime
250	17	ad iilum	ad iilam
251	13	subiectivam. etiam, quod	subiectivam, etiam quod
354	36	et scire, discere	et scire, et discere

IN SECUNDO VOLUMINE

68	1	157.	157. 3.°
81	22	ordinatur	ordinantur
93	11	213.	Addi posset quintum, ut nempe subiectum habeat aliquid, per quod aliquo modo ad alterum ordinetur. Sed hoc revera ad secundum revocari potest. Tunc enim relationis fundamentum vere est reale, quum subiectum ad terminum aliquo modo ordinat. 213.
180	21	Quae quidem	Quas quidem
226	14	Hoc mirum	Nec mirum
239	31	quas	quos
241	12	(48) ut	(48). Ut
262	16	corpus determinatur	corpus ad certum locum occupandum determinatur; motus sequitur actionem, qua corpus determinatur
266	8	tantum	totum
269	25	Perinde	Proinde
271	39	certe is non	certe non is
•	penuit.	vim	vis
272	17	magnitudine et distantia	magnitudine, distantia
295	8	hodie	hodie -
298	17	electionibus	electionibus
317	15	secundam	secundum
329	20	est aliquod	est aiiqua
333	6	ut optime	at optime



Cetera eruditus lector facile emendabit.



IMPRIMATUR. - Fr. Hieron. Gigli O. P. S. P. A. Magister.
IMPRIMATUR. - Fr.A. Ligi O. M. C. Ar. Icon. Vicesg.

